ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Arno Anzenbacher

FILOSOFIJOS ĮVADAS

Vilnius "Katalikų pasaulis" 1992

TURINYS

1 KAS YRA FILOSOFIJA?

1.1 Įvadinės pastabos

K. JASPERSAS "Filosofijos įvado" pradžioje rašo:

> Kas yra filosofija ir koji verta - ginčijamas dalykas. Išjos laukiama nepaprastų atradimų, arba ji abejingai atmetama kaip mąstymas, neturintis objekto. Į ją žiūrima su baiminga pagarba kaip į reikšmingas nepaprastų žmonių pastangas, arba ji niekinama kaip niekam nereikalingos svajotojų išmonės. Ji laikoma dalyku, kuris liečia kiekvieną ir todėl turi būti paprastas ir suprantamas, arba manoma ją esant tokią sudėtingą, kad jos imtis yra beviltiška. Tai, kas vadinama filosofija, iš tikrųjų duoda pagrindą tokiems prieštaringiems vertinimams (JASPERS (2), 25).

Dažniausiai filosofija vadinama tai, kas yra surašyta begalėje knygų, tai, ką filosofai dėsto universitetuose, tai, kam suteiktas institucionizuotas pobūdis ir ką galima studijuoti. Jei šitaip žiūrime į filosofiją, tai matome tik jos *susvetimėjusi* pavidalą. Tokia filosofija iš tikro gali būti tik atitrūkusi nuo pasaulio ir skirta vien elitui. Ji gali tik tūnoti dramblio kaulo bokšte ir vengti viešo gyvenimo. Tačiau tikroji filosofijos prasmė yra kita.

Visi mes esame kada nors filosofavę. Dar būdami vaikai. Iš esmės filosofija mums nėra naujiena. Filosofija prasideda klausimais, kuriuos keliame, kai įprastas kasdienis pasaulis praranda savaimesuprantamumą ir tampa problema. Paprastai gyvename savo pasaulyje kaip gerai įrengtame name, kuriame be vargo orientuojamės. Tačiau kai šis įprastumas pasidaro problemiškas, mes staiga atsiduriame "lyg plyname lauke" ir "neturime net keturių kuolelių, kad galėtume sau palapinę išskleisti"(M. BuBER, 317). Viskas tampa abejotina.

Įvardykime keletą šios rūšies klausimų - klausimų, kuriuos gali kelti vaikai, bet kurie yra žinomi kiekvienam, nes kiekvienas juos jau yra kėlęs: Kodėl apskritai yra kažkas? Kokia visumos prasmė? Kodėl aš esu aš, o ne kas nors kitas? Kas yra po mirties ? Ar esu laisvas ir atsakingas už tai, ką darau, ar mano veikla yra priverstinė? Kas yra teisingumas? Tokie klausimai yra pirmapradė filosofijos versmė.

Filosofiniai klausimai tiesiogiai paliečia kiekvieną. Todėl kiekvienas laiko save sugebančiu ir įgaliotu į juos atsakyti. Nuosavas savęs patyrimas, nuosava žmogystė tam, atrodo, yra pakankamas pagrindas. Kiekvienas jaučiasi kompetentingas kalbėti apie tuos dalykus, nes žino, kad jo gyvenimo tėkmei ne menkiausią reikšmę turi atsakymai į šiuos klausimus. Mes nesame tik šio klausimų žaidimo žiūrovai, bet patys esame užstatas tame žaidime (G. MARCEL). Todėl tokie klausimai žmogui yra *neišvengiami.* Žinoma, galima užsimerkti ir apsimesti, kad tų klausimų apskritai nėra, tačiau ir tada lieka aiškų, kad būtina juos kelti. Matome, kad, išvadavus filosofiją iš jos

susvetimėjimo dramblio kaulo bokšte, ji pasirodo mums kaip žmogaus likimas. Žmogus nuo pat gimimo yra pasmerktas filosofijai.

Nors filosofijos klausimai kiekvienam žmogui kyla vis iš naujo ir pirmapradiškai, vis dėlto mes nesame pirmieji jų svarstytojai. Filosofijos klausimai turi *tradiciją.* Šioje tradicijoje vis labiau suvokiamas tų klausimų *problemiškumas.* Šis suvokimas suteikia mūsų pačių filosofavimui matą, standartą. Nors kiekvienas esame pasmerktas ir kompetentingas filosofuoti, vis dėlto tas problemiškumo suvokimas rodo, kad filosofija gali būti įvairaus *lygio.* Galima filosofuoti gerai ir blogai, diferencijuotai ir nediferencijuotai. Galima tam tikra visiškai apibrėžta prasme *mokytis* filosofuoti. Tačiau tai yra įmanoma tik tada, kai mes įsijungiame į dialogą, kuriame nuo pat mūsų kultūros pradžios dalyvauja filosofuojantys žmonės. Turime atgaivinti susvetimėjusi filosofijos pavidalą, įtraukdami jį į nuosavą filosofavimą. Praeities filosofavime turime atrasti savojo filosofavimo problemas. Tai ir yra svarbiausia.

1.2 Žodžio "filosofija" kilmė

Žodis "filosofija" yra graikiškos kilmės. Veiksmažodis "philein" reiškia "mylėti"; "sophia"[1] iš pradžių reiškė bet kokį tobulumą ar gebėjimą, tačiau vėliau šiuo žodžiu imta nusakyti žinojimą ir, visų pirma, aukštesnįjį žinojimą, aprėpiantį dorybę bei gyvenimo meną. Taigi "sophos" iš pradžių reiškė žmogų, kuris nusimano apie profesiją ir apie gyvenimą, o vėliau- pirmiausia "išminčių". Todėl "filosofija" dažniausiai verčiama kaip "išminties meilė".

Jau PITAGORAS (apie 590-500), atrodo, vartojo šį žodį. HERAKLITAS EFEZIETIS (apie 540-480) šnekėjo apie filosofus. Bet tik SOKRATAS (470-399) suteikė šiam pavadinimui istoriškai patvarią reikšmę. SOKRATO ir išmintingosios Diotimos pokalbyje PLATONAS (427-347) nusako filosofiją kaip išminties meilę, personifikuodamas tiesos, gėrio ir grožio meilę demono Eroto įvaizdžiu:

> DIOTIMA: Kai gimė Afroditė, dievai susirinko į puotą. Tarp jų buvo ir Metidės [Išminties - Red.] sūnus Poras [Apsukrumas - Red.]. Vos jiems pavalgius, o valgio buvo į valias, atėjo prašyti išmaldos Penija [Neturtas - Red.] ir atsistojo prie durų. Poras apsvaigęs nuo nektaro - vyno tada dar nebuvo, - išėjo į Dzeuso sodą ir apsunkęs užmigo. Penija, būdama labai neturtinga, sugalvojo nuo Poro turėti vaiką. Ji atsigulė šalia jo ir pradėjo Erotą [Meilę - Red.]. Štai kodėl Erotas pasidarė Afroditės palydovu ir tarnu: jis buvo pradėtas deivės gimimo iškilmėse, be to, jis iš prigimties myli kas gražu, o Afroditė graži. Tai, kad Erotas yra Penijos ir Poro sūnus, nulėmė visą jo likimą: jis visados neturtingas, ir toli gražu ne toks švelnus bei gražus, kokiu jį įprasta laikyti. Priešingai, jis šiurkštus, nevalyvas, basas, be prieglaudos, guli visada ant žemės, be patalo, miega prie durų, pakelėse, neturi pastogės, ir kaip tikras savo motinos sūnus niekad neišsikapsto iš bėdos. Antra vertus, iš tėvo jis gavo palinkimą į visa, kas gražu ir gera, jis drąsus, narsus,

atkaklus, puikus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias nors pinkles, visą savo gyvenimą filosofuoja, labai mėgsta apsisvarstymą ir įkvepia jį kitiems, geras žynys, kerėtojas ir sofistas. Savo prigimtimi jis nei nemirtingas, nei mirtingas: tą pačią dieną jis tai žydi ir klesti, jeigu jam gerai sekasi, tai miršta, tačiau, paveldėjęs tėvo prigimtį, ir vėl atgyja. Visa, ką jis įsigyja, nueina niekais, ir jis niekad nebūna nei turtingas, nei vargšas. Jis taip pat yra viduryje tarp išminties ir kvailumo, ir Štai kodėl: iš dievų nė vienas neužsiima filosofija, ir nenori pasidaryti išmintingas, kadangi jie ir be to išmintingi; ir aplamai nė vienas išminčius nesiekia išminties. Nefilosofuoja ir nesiekia išminties nė kvailiai: čia ir glūdi kvailumo nelaimė, kad kvailys, nebūdamas nei gražus, nei tobulas, nei protingas, esti visada savim patenkintas. O kas nemato, kad jam ko stigtų, tas nė nenori to, ko jam, jo manymu, netrūksta.

SOKRATAS: Kasgi, Diotima, ieško išminties, jei jos nemyli nei išminčiai, nei kvailiai?

DIOTIMA: Bet tai aišku ir vaikui, - tie, kurie yra tų dviejų priešybių viduty; jiems priklauso ir Erotas. Juk išmintis - vienas iš gražiausių dalykų, o Erotas - meilė to. kas gražu; todėl Erotas būtinai myli išmintį, kitaip sakant - jis filosofas, o filosofas stovi viduryje tarp išminčių ir kvailių. Tai vėl pareina nuo kilmės: jo tėvas išmintingas ir turtingas, o motina neturi nei išminties, nei turto. Štai kokia, mielas Sokratai, šio demono prigimtis. (Puota, 203b-204b//D 53-54)

13 Pradžios problema

Nuo ko prasideda filosofija? Kokios yra jos prielaidos? Kadangi filosofuoti galime išmokti tik dalyvaudami dialoge su filosofais, paieškokime atsakymų filosofijos tradicijoje.

13.1 Patyrimas

Veik visi filosofai vienu balsu tvirtina, *kad patyrimas yra bet kokio filosofavimo pradžia.* Mes pradedame nuo mums įprasto kasdienio patyrimo pasaulio, kuriame orientuojamės ir susivokiame. Visados jau esame ir patiname pasaulyje.

Tai nereiškia, kad filosofijos prielaida yra tam tikras moksliškas patyrimo būdas. Tam, kad galėtume filosofuoti, visiškai nebūtina studijuoti "patyrimo mokslus[1]" (pvz., fiziką, chemiją, biologiją ir t.t.). Filosofija kyla greičiau iš *ikimokslinio, kasdienio* patyrimo būdo, kuriame pasaulis visuomet jau yra atviras mūsų pažinimui ir veiklai. M. HEIDEGGERIS šį ikimokslinį, kasdienį patyrimą aiškina kaip žmogaus buvojimo *buvimą-pasaulyje.* ARISTOTELIS (384-322) šį patyrimą *(empeiria,* empiriją) aprašo taip:

Patyrimas žmonėse kyla iš atminties; nes to paties dalyko daugelis prisiminimų įgyja vieno patyrimo prasmę ir patyrimas lyg sutampa su mokslu ir menu. Mokslas ir menas žmonėse kyla iš patyrimo. (Met. I, 1, 980b-981a).

Tai, ką čia vadiname "patyrimu", galime aptikti ir kalboje. Kasdienę kalbą, kuria nevaržomai šnekučiuojamės, vadiname *natūraliąja kalba* ir skiriame ją nuo įvairiausių mokslų specialiųjų kalbų. Tiesa, šios specialiosios kalbos ilgainiui paliko savo pėdsaką ir natūraliojoje kasdienėje kalboje, kurioje knibždėte knibžda medicinos, psichologijos, sociologijos irkitųposakių. Vis dėlto kasdienė kalba dėl šio pėdsako netapo specialiųjų mokslų kalba. W. KAMLAH'as rašo:

> Kasdienė kalba kaip natūralioji kalba skiriasi nuo *artės,* mokslų dirbtinių kalbų. Nors ji ir yra žmogaus sukurta, tačiau tai ne pagal planą pagamintas kūrinys. [Pradėdami filosofuoti] mes pradedame iš pradžių, mes vengiame tų "dirbtinių pasakymų", tų "termini technici", kurie dažniausiai išoriškai pasižymi tuo, kad pasirodo mums "svetimžodžių" pavidalu. Tuo būdu mes patenkame į situaciją, kurioje dar nežinome, kas yra "realybė" ar "sąmonė", "subjektyvu" ar "filosofiška", "elektronas" ar "angliavandenis", "sąvoka" ar "loginis sprendinys", "eschatologija" ar "socialinė struktūra" ir taip toliau. Mes draudžiame sau, kaip dabar yra įprasta, užklupti nepasiruošusį pašnekovą, klausytoją ar skaitytoją tokiais pasakymais. (KAMLAH/LOReNZEN, 23).

Ikimoksliškas - kasdienis patyrimas (pirmapradžio buvimo-pasaulyje prasme) santykiauja su metodiškai apibrėžtu, moksliniu patyrimu taip, kaip kasdienė šnekamoji kalba (kaip natūralioji kalba) su mokslų specialiosiomis kalbomis. Galime sakyti: *šnekamosios kalbos atskleistas patyrimo pasaulis yra vienintelė filosofijos prielaida.*

132 Nuostaba

Filosofinis klausimas prasideda tada, kai mūsų patyrimo pasaulis praranda savaime suprantamybę ir įprastumą. Anot K. JASPERSO, tai atsitinka visų pirma "ribinėse situacijose", kaip antai mirties akivaizdoje, kenčiant, kovojant, suvokiant savo kaltę ir 1.1. Dažnai iš įprastos kasdienybės mums padeda ištrūkti ramybė ir vienatvė. "Filosofavimas - tai lyg pabudimas iš pririštumo prie gyvenimo reikalų". Tradicija mini du filosofinio klausimo impulsus: *nuostabą* ir *abejonę.*

PLATONAS rašo "Teaiteto" dialoge (155d):

> Nuostaba yra nuostata žmogaus, kuris tikrai myli tiesą; juk nėra kitos pradžios filosofijai, kaip tik nuostaba, ir, atrodo, nesuklydo dėl kilmės tas, kuris Iridę [vaivorykštę - dievų pasiuntinę] laikė Taumos [nuostabos personifikacijos] dukterimi.

ARISTOTELIS (Met. 1,2,982b) taip pat plėtoja šį motyvą:

> Nes nuostaba ir anksčiau, ir dabar skatina žmones filosofuoti. Iš pradžių jie stebėjosi tuo, ką tiesiogiai matė, bet nesuprato. Vėliau jie pamažu skverbėsi gilyn ir ėmė kelti reikšmingesnius klausimus, kaip antai apie Mėnulio, Saulės ir žvaigždžių judėjimą arba apie Visatos kilmę. O kas klausia ir stebisi, tas jaučiasi nežinąs. Todėl ir mitų mėgėjas tam tikra prasme yra filosofas -juk mituose pilna nuostabių dalykų. Taigi, norėdami

išsivaduoti iš nežinojimo, jie ėmė filosofuoti...

I. KANTAS (1724–1804) **rašo (PPK** A288-289//186-187):

Du dalykai pripildo sielą vis naujo ir vis stiprėjančio susižavėjimo bei giliausio pagarbumo, kuo dažniau ir ilgiau apie juos susimąstome - *žvaigždėtas dangus virš manęs ir moralės dėsnis manyje.* Nei vieno, nei antro man nereikia ieškoti ir tik tarti kaip apgaubtų tamsumos arba esančių už mano akiračio ribų; aš juos matau priešais save ir tiesiogiai juos sieju su savo egzistavimo įsisąmoninimu. Pirmasis prasideda nuo tos vietos, kurią aš užimu išoriniais jutimais suvokiamame pasaulyje, ir sąsaja, kuriai aš priklausau, išplečia į neapžvelgiamą tolį su pasauliais virš pasaulių ir sistemų sistemomis, be to, dar jų periodinio judėjimo, jų pradžios ir tęsimosi beribiuose laikuose. Antrasis prasideda nuo mano neregimo Aš, manosios asmenybės, ir atvaizduoja mane pasaulyje, kuris iš tiesų begalinis, bet apčiuopiamas tik intelektu... Pirmasis, nesuskaičiuojamos pasaulių daugybės, reginys tarsi sunaikina mano svarbumą kaip *gyvūniško padaro,* kuris vėl turi planetai (tik taškui visatoje) grąžinti materiją, iš kurios jis atsirado, po to kai šiai materijai trumpą laiką (nežinia kokiu būdu) buvo suteikta gyvybinė jėga. Antrasis, priešingai, be galo iškelia mano verte ***kaip protaujančia*** *subjekto* per mano asmenybe, kurioje moralės dėsnis man atveria nuo gyvūniškumo ir netgi nuo viso jutimais suvokiamo pasaulio nepriklausomą gyvenimą...

Kai nustembame, pasirodo, kad kasdienis patyrimu pagrįstas žinojimas yra *nežinojimas.* Artimas, įprastas buvimas-pasaulyje pasirodo esąs paviršutiniškas ir neautentiškas. SOKRATUI filosofavimas prasidėjo žinojimu, kad nieko nežino. Bet nežinojimas siekia žinojimo, kuris yra kitokio pobūdžio, negu patyrimu pagrįstas žinojimas.

133 Abejonė

Savaimesuprantamybės praradimas patyrimu pagrįstą žinojimą *daro abejotinu. Remdamasis patyrimu pagrįs to žinojimo* ir kasdienio patirtinio pasaulio *kritika,* žmogus siekia naujo, pamatinio tikrumo. Jis siekia naujai pagrįsti žinojimo galimybę. Tačiau tai yra įmanoma tik tada, kai žmogus abejoja radikaliai rinitai ir abejodamas prieina galutines išvadas. Tik taip jis gali įveikti abejonę. Čia į pirmą eilę iškyla du vardai: AUGUSTINAS (354–430) ir DESCARTES (1596-1650).

AUGUSTINAS, kurį Bažnyčia gerbia kaip šventąjį ir Bažnyčios tėvą, jaunystėje buvo skeptikas, t.y. jis abejojo, ar apskritai įmanoma tiesą pažinti. Štai tekstas, kuriame matome, kaip įveikiamas *skepticizmas:*

Ir kas galėtų abejoti, kad jis gyvena, prisimena, įžvelgia, nori, rnąsto, žino, sprendžia? Juk net jei koks [žmogus] abejoja, jis vis dėlto gyvena; jei jis abejoja, tai ir prisimena tai, dėl ko abejoja; jei jis abejoja, tai ir įžvelgia, kad abejoja; jei jis abejoja, tai ir nori įsitikinti; jei jis abejoja, tai ir mąsto; jei jis abejoja, tai ir žino, kad kažko nežino; jei jis abejoja, tai ir sprendžia, kad negali lengvabūdiškai pritarti. Nes jei viso to nebūtų, jis apskritai negalėtų abejoti. (Tr. X, 10)

R. DESCARTES laikomas Naujųjų \aik\\pasukio link subjekto pradininku. Štai tekstas, kuriame jis plėtoja AUGUSTINO motyvus:

> Kadangi, prieš tapdami suaugusiais, mes buvome vaikai ir apie mūsų pojūčius veikusius daiktus skirtingas nuomones - tiek teisingas, tiek ir klaidingas - susidarėme pirmiau negu išmokome naudotis visu savo mąstymo pajėgumu, kai kurie išankstiniai nusistatymai nukreipia mus nuo teisingo pažinimo ir taip mus valdo, kad atsikratyti jų, atrodo, galime tiktai bent kartą suabejoję visais tais dalykais, kurių tikrumas kelia menkiausią nepasitikėjimą. ...Šitaip atmesdami visa, kuo bent mažiausiai galime suabejoti, ir netgi laikydami visa tai esant netiesa, lengvai sutiksime, kad nėra nei Dievo, nei dangaus, nei žemės ir kad mes patys neturime kūno, bet negalėsime tarti, kad mes neegzistuojame, nors ir abejojame visa ko teisingumu. Tad taip pat paika manyti, jog nėra to, kas mąsto, kai yra mąstoma, todėl, nepaisant visų kraštutinių prielaidų, mes galime netikėti, kad išvada: *ašmąstau, vadinasi, aš egzistuoju,* yra teisinga ir todėl ji yra pirmoji ir teisingiausia iš tų, kurios prieinamos žmonėms, tvarkingai dėstantiems savo mintis (Prad. 1, 1 ir 7).

AUGUSTINAS ir DESCARTES parodė, kad abejonė, kaip pradinis filosofavimo taškas, veda į tai, kas neabejotina. Radikalią abejonę įveikia neabejotinas *sąmonės faktas.* Abejotinos pirmiausia yra patirties duotybės, kurias matome "kūno akimis" (AUGUSTINAS). G. W. LEIBNIZAS (1646-1716) pavadino jas fakto tiesomis *(vėritės de fait)*. Neabejotina yra tai, kas sudaro tokių duotybių sąlygą - "vidinis žinojimas" (AUGUSTINAS) kaip *cogito* (DESCARTES) arba kaip proto tiesos *(vėritės de raison,* LEIBNIZ)."Neklaidžiok lauke! Į save sugrįžk - žmogaus viduje gyvena tiesa..."(AUGUSTINAS).

1.3.4 Beprielaidiškumas

Vienintelė filosofijos prielaida yra kasdienės kalbos vartosenoje atsivėręs patirtinis pasaulis (plg. 1.3.1). Todėl ir kalbama apie filosofijos *beprielaidiškumą.*

Beprielaidiškumą pirmiausia turime pabrėžti vienu požiūriu:
filosofijos metodas negali būti jos prielaida, atvirkščiai -filosofijos metodas pats y ra filosofų oš problema. Taigi \ klausimą, nuo ko turime pradėti filosofuoti, gali atsakyti tik pati filosofija. Tuo filosofija skiriasi nuo vadinamųjų specialiųjų mokslų. Jei nė vienas specialusis mokslas pats neapibrėžia nei savo objekto, nei savo metodo, tai filosofija pati turi pateikti sau ir objektą, ir metodą. Tik taip ji gali išvengti prielaidų ir tapti "pirmuoju mokslu". Taigi filosofijos metodas negali būti jai įskiepytas "iš šalies", pavyzdžiui, iš kokio kito mokslo pozicijų. Priešingai - pačiame filosofiniame klausime turi atsirasti filosofavimo metodas.

Griežtas matematiškas formalizmas ir jo taikymas "tiksliesiems" gamtos mokslams nuo seno nepaprastai žavėjo filosofus. B. SPINOZA (1632-1677), susižavėjus šiuo tikslumu, bandė filosofuoti *more geometrico* (= geometrijos būdu). Ir LEIBNIZAS svajojo apie *mathesis universalia (* — vieningą tikslųjį mokslą). Tačiau matematikos, taip pat ir logikos formalizmas remiasi visiškai apibrėžta *abstrakcija.* Jei filosofija nori likti be prielaidų, ji negali nekritiškai priimti šią abstrakciją, o privalo (kaip matematikos ar, atitinkamai, logikos filosofija) klausti, ką ši abstrakcija reiškia ir kaip ji atsiranda. Ypatingą dėmesį tokiam beprielaidiškumui skyrė G. W. HĖGELIS (1770-1831):

> Filosofijoje, moko jis, svarbiausia yra "atsiduoti objekto gyvenimui, kitaip tariant, turėti prieš akis objekto vidinę būtinybę ir ją išsakyti.[1]" Šia prasme filosofijos tiesa yra "šios tiesos judėjimas joje pačioje." Kadangi matematikos "medžiaga yra negyva erdvė ir taip pat negyvas vienetas", taikydami matematikos metodus realizuojame "pažinimą, kuris yra išoriškas medžiagos atžvilgiu". Tuo tarpu filosofija "gali tvarkytis tik per sąvokos nuosavą gyvenimą". Savo srityje ji negali leisti, kad tokių metodų apibrėžtumas "būtų iš išorės priklijuotas esamybei". Svarbiausia jai yra "pilno turinio save pačią judinanti siela". (DF.,WW2,46~50).

1.1 - 13 skyrių santrauka

- Visi mes filosofuojame. Filosofija neišvengiamai priklauso žmogaus gyvenimo tėkmei.
- "Filosofija" yra graikiškas svetimžodis ir gali būti verčiamas kaip "išminties meilė".
- Filosofijos pradinis taškas yra kasdienis, ikimokslinis patyrimas, besiskleidžiantis po natūraliosios (šnekamosios) kalbos ženklu.
- Filosofija prasideda tada, kai kasdienis buvirnas-pasaulyje praranda savaime suprantamumą. Šios pradžios taškais tradicija laiko nuostabą ir abejonę. Žmogus čia suvokia savo nežinojimą ir siekia neabejotino, pamatinio žinojimo.
- Vienintelė filosofijos prielaida yra kasdienis, patirtinis buvimas-pasaulyje. Ji nesiremia jokiu išankstiniu metodu, bet pati sau suteikia turin| ir metodą.

1.4 Atribojimai

Nuo 1.1 iki 1.3 skyriaus sklaidėme preliminarią filosofijos sąvoką. Toliau atskirsime filosofiją nuo specialiųjų mokslų, religijos, meno ir ideologijos.

1.4.1 Filosofija ir specialieji mokslai

Paprastai filosofija ir teologija atskiriamos nuo kitų mokslų; pastarieji vadinami specialiaisiais mokslais.

1.4.1.1 Specialiųjų mokslų klasifikacija

Specialiuosius mokslus galima klasifikuoti įvairiai. Siūlome tokią klasifikaciją:

- o *Realieji mokslai*
  - • *Gamtos mokslai* (pvz,, fizika, chemija, astronomija, teorinė medicina, biologija)
  - • *Kultūros mokslai*
    - » *Dvasios mokslai* (pvz., istorija, religijotyra, kalbotyra ir menotyra)
    - ® *Socialiniai ir ūkio veiklos mokslai*
- o *Formalieji mokslai* (pvz., formalioji logika, matematika, struktūrų teorija)

Paaiškinimas: Realiųjų mokslų objektas yra tam tikra patirtinės tikrovės dalis, kuriąjie tyrinėja taikydami tam tikrą metodą. Ta dalis gali būti gamta *(gamtos mokslai)* arba tai, kas yra atsiradę dėl žmonių veiklos ir gamybos *(kultūros mokslai);* čia galima skirti istoriją, kalbą ir meną, kaip žmogiškosios dvasios kūrinius ir socialinės bei ūkinės veiklos dėsningumus. *Formalieji mokslai* netyrinėja patirtinės tikrovės kokios nors atskiros dalies; jiems rūpi gryna forma, abstrakti ryšių struktūra, taip pat tų ryšių išraiškų apskaičiuojamumas, t.y. padarymas, kad jas būtų galima "skaičiuoti".

1.4.1.2 Realieji mokslai

Realieji mokslai tyrinėja savo sritis, aptikdami aprašomuosius ir grindžiamuosius ryšius. Apskritai galima nurodyti tris būdingus realiųjų mokslų požymius, kurie, beje, įvairiuose moksluose reiškiasi labai įvairiai. Realieji mokslai visuomet yra

- *empiriniai,* t.y. jų objektas yra patirtinio pasaulio sritis. Aprašomieji ir grindžiamieji ryšiai, kuriuos tie mokslai aptinka, tyrinėjamoje srityje visuomet gali būti patvirtinti ir neperžengia srities ribų.

  Matėme (1.3.1), kaip ARISTOTELIS filosofijoje pradeda kalbėti apie empiriją. "Empiriją" galime versti kaip "patyrimą". Viskas, kas yra objektyviai duota patirtiniame pasaulyje, yra empiriška. Čia žodį "empiriška" vartojame labai plačia prasme. Empiriški. t.y. duoti patyrime, yra ne tik gamtos reiškiniai, bet ir (per šaltinių medžiagą) istoriniai faktai, konkrečios kalbos, meno kūriniai, žmonių elgsena, socialinės struktūros ir ūkiniai procesai. Nurodydami grindžiamuosius ryšius, realieji mokslai *vieną empirinį dalyką* visuomet aiškina *kitu empiriniu dalyku.*

- *tematiškai redukuoti,* t.y. jų tema (objektas) yra apribota (redukuota) tam tikru požiūriu (aspektu), tuo tarpu į kitus požiūrius neatsižvelgiama, taip pat

- *metodiškai abstraktūs,* t.y. jų tema yra tik tiek sugriebiama, kiek tai leidžia padaryti metodas; tai, ko tam tikras metodas negali sugriebti, nėra tematizuota; į tai neatsižvelgiama (abstrahuojamasi).

  Pasakymus "tematiškai redukuoti" ir "metodiškai abstraktūs" paaiškinsime pavyzdžiu: Naujųjų laikų pradžios gamtos mokslų suklestėjimas tapo įmanomas dėl naujo metodinio požiūrio - dėl reiškinių matematizavimo (metrizavimo). Imta mėginti kokybines apibrėžtis vis labiau redukuoti į kiekybines, t.y. padaryti jas matuojamas (pvz., šilumą, kokybe, matuoti termometru ir tuo būdu išreikšti skaičiais). Šūkis skelbė: "Matuoti viską, kas yra matuojama, ir mėginti padaryti matuojamą tai, kas dar nėra matuojama" (G. GAULEI, 1564-1642). Ši tendencija vedė į naują stebėjimo ir tikrinimo eksperimentu būdą. Tačiau su tuo susiję temos redukcija ir metodo abstrakcija: tapęs "tiksliu", gamtos mokslas pažįsta gamtą tik matuojamumo aspektu. Jo metodinis požiūris atvaizduoja gamtą tik tematiškai redukuoto ir metodiškai abstraktaus matematinio modelio forma. Tačiau pati gamta nėra joks matematinis modelis. Tuo tarpu "griežtas" gamtos mokslas turi atsiriboti (abstrahuotis) nuo skirtumo tarp gamtos ir modelio, nes šis skirtumas 4.6
  nėra sugriebiamas metodo pagalba.

1.4.13 Filosofija ir realieji mokslai

Nurodydami tris būdingus realiųjų mokslų požymius, nė nemėginome jų nuvertinti. Nepaprasta šių mokslų pažanga buvo įmanoma tik dėl to, kad jie vystėsi pagal tuos požymius. Tačiau mes juk turime žinoti, kokios problemos čia kyla ir kaip į šias problemas turi žiūrėti filosofija.

> Filosofijos santykis su vadinamaisiais pozityviaisiais mokslais gali būti išreikštas formule: filosofija kelia tokius klausimus, kurių nekėlimas sąlygoja mokslinio tyrimo sėkme. Taigi tuo norime pasakyti, jog mokslo sėkmė, be kita ko, priklauso ir nuo to, kad atsisakoma kelti tam tikrus klausimus (V. WEIZSACKER (2), 167).

Labai senas metodologinis principas teigia, *kad joks mokslas nepateikia sau pačiam nei objekto, nei metodo.* Pavyzdžiui, klausimas, kaip istorikas

nustato savo objektą arba apibrėžia savo metodą, nėra istorijos klausimas. Taškas, iš kurio yra nustatomi tam tikro mokslo objektas ir metodas, visuomet yra už šio mokslo ribų. Tas taškas yra *iki mokslinio išankstinio žinojimo* srityje. Šis išankstinis žinojimas tam tikra prasme yra žinojimas apie visumą, todėl jis leidžia iš visumos išskirti tam tikrą objektą ir tam tikrą metodą. Tad galima konstatuoti svarbų dalyką: 1.3.1 skyrelyje matėme, kad ikimokslinis, kasdienis patyrimas, buvimas-pasaulyje su šnekamąja kalba yra filosofijos pradinis taškas. Dabar matome, kad ir realieji mokslai turi tą patį pradinį tašką. *Filosofija ir realieji mokslai suponuoja tą patį pradinį tašką: iki mokslinį, kasdienį patyrimą.*

Empiriniai klausimai:
Kiek dantų turi baltoji meška? Kada lydosi varis? Kas atrado Australiją? Kokiu greičiu krenta kūnai? Kiek naftos suvartojama Austrijoje? Kokių nuodų esama musmirėje? Kuo pavojingos atominės elektrinės? Kas nugalėjo tautų mūšyje prie Leipcigo? Ar vengrų kalba yra indoeuropiečių kalba?

Filosofiniai klausimai:
Kodėl yra būtis, o ne greičiau niekas? Kas yra pažinimas? Kas yra tiesa? Ar yra laisvas apsisprendimas? Kas -yra žmogus? Kas yra gyvybė? Kokia žmogaus būties prasmė? Kas yra dorovinis gėris? Kas yra menas? Ar istorija turi prasmę? Kas yra kalba? Ar egzistuoja Dievas?

1pieš,: Empiriniai ir filosofiniai (neempiriniai) klausimai

Galime parodyti skirtumą tarp realiųjų mokslų ir filosofijos, grįždami prie 1.4.1.2 skyrelyje nurodytų požymių:

o *Realieji mokslai yra empiriniai,* nes jų objektas yra patirtinio pasaulio sritis, jie neperžengia šios srities ribų: nurodydami grindžiamuosius ryšius, jie aiškina vieną empirinį dalyką kitu, kuris priklauso tai pačiai sričiai. *Nors filosofija* ir prasideda nuo patyrimo, tačiau ji neapsiriboja patyrimo sritimi. Ji klausia apie patyrimo ar, atitinkamai, patirtinio pasaulio arba jo sričių *galutines sąlygas ir pamatus.* Ji pradeda nuo patyrimo ir klausia, *kas sudaro patyrimo pamatą.* Patyrimo sąlygos ir pamatai, apie kuriuos klausia filosofija, nėra kažkas empiriška, nėra patirtiniai daiktai šalia kitų patirtinių daiktų. Filosofijai rūpi to, kas

empiriška, neempirinės sąlygos ir pamatai, nes empiriniai dalykai negali būti iki galo paaiškinti kitais empiriniais dalykais, Tuo tarpu realiesiems mokslams rūpi to, kas empiriška, empirinės sąlygos ir pamatai.

Pavyzdys: Kai gamtos mokslų atstovas klausia, kaip atsirado pasaulis, jis būtinai klausia apie empirinį grindžiamąjį ryšį. Jis klausia apie kažkokį (plačiausia prasme) empirinį dalyką, kaip Visatos antecedentinę sąlygą (priežastį). Kai LEIBniZAS kaip filosofas klausia, kodėl yra būtis, o ne greičiau niekas, jis klausia ne apie taip pat egzistuojančią, empirinę antecedentinę sąlygą, o apie neempirini to, kas empiriška. pagrindą.

Tą patį galima išreikšti ir garsiąja KANTO formuluote: filosofija klausia *apie patyrimo galimybės sąlygas.* Ji pradeda (kaip realieji mokslai) nuo patyrimo. Toliau (skatinama nuostabos ir abejonės) ji klausia: kaip galimas patyrimas? Kokios yra tos sąlygos, kurios daro patyrimą galimą? Kokios yra patyrimo galimybės sąlygos? Ir čia vėl pasitvirtina, kad šios patyrimo galimybės sąlygos negali būti vėl patirtiniai daiktai šalia kitų patirtinių daiktų. Filosofijos požiūris greičiau yra toks: patyrimas pats yra sąlygotas; jis nurodo j sąlygas, kurios daro patyrimą 5.1
galimą, bet pačios nėra patirtiniai dalykai.

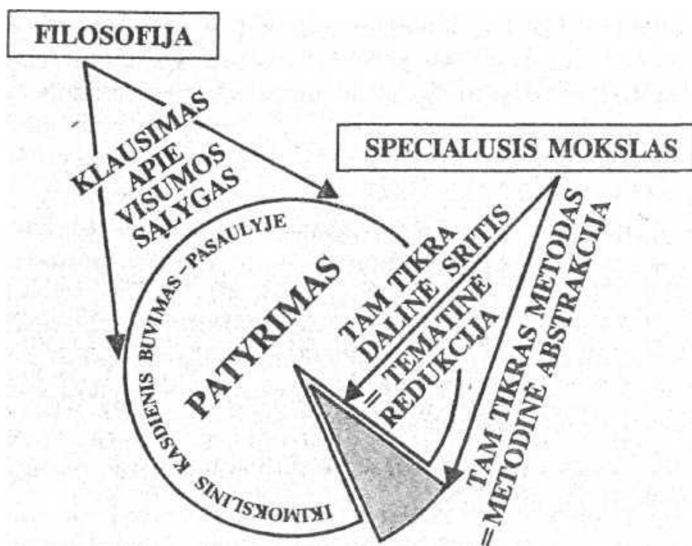
- Realieji mokslai yra *tematiškai redukuoti,* nes jų tema (objektas) yra apribota tam tikru aspektu. Filosofija nėra tematiškai redukuota. Ji klausia apie to, kas empiriška (ar, atitinkamai, jo sričių), neempirines sąlygas, kaip apie *visumą.* "Tiesa yra visuma" (HEGEL). Ji neapsiriboja tik vienu kuriuo nors aspektu, bet klausia apie visumą. Net nagrinėjant atskiras sritis (žmogų, gamtą, pažinimą, istoriją ir t.t), jai rūpi atskiros srities visuma ir jos galimumo sąlygos.

Pavyzdžiui, antropologija (= mokslas apie žmogų), kaip specialusis mokslas, yra suskilusi į daugybę atskirų disciplinų. Kalbama apie biologinę, psichologinę, sociologinę ir kultūrinę antropologiją, tačiau kiekviena ši antropologija .skyla dar į begalę specialiųjų antropologijų. Kiekvienos šių antropologijų tema yra visiškai apibrėžtas dalinis žmogaus būties aspektas, tačiau nė viena nesidomi žmogumi kaip visuma. O filosofinės antropologijos uždavinys yra kaip tik toks: ne nagrinėti tam tikrą dalinį žmogaus aspektą, bet tematizuoti žmogaus visumą.

- Realieji mokslai yra *metodiškai abstraktūs,* nes jų tiriama sritis yra sugriebiama tik tiek, kiek leidžia jų apibrėžtas metodas. Filosofija nėra metodiškai abstrakti, nes ji nesiremia jokia iš anksto nustatytu metodu, kurį taikytų, tirdama savo objektą. Filosofijos metodas greičiau yra pats filosofijos turinio, jos objekto gyvenimas (HEGEL, plg. 1.3.4), kuris ir nustato filosofijos metodo pobūdį.

Taigi galime nurodyti keletą svarbių išvadų: realieji mokslai tyrinėja savo sritis tam tikrais daliniais aspektais ir taikydami tam tikrus metodus. Tad *jie visumos kaip tik ir nepažįsta,* nes ji niekada nebūna šių mokslų tema. A. HUXLEY parodo tai gamtos mokslų pavyzdžiu:

> ...kaip tikrovės atvaizdas, gamtamokslinis pasaulio vaizdas niekados nėra pakankamas jau vien dėl to, kad gamtos mokslas nė nemano turėti reikalą tiesiogiai su patyrimu; jį domina tik tam tikros patyrimo iškarpos ir tik tam tikri jo ryšiai. Labiau filosofiškai orientuoti gamtamokslininkai visa tai visiškai aiškiai suvokia. Deja, kai kurie gamtamokslininkai, daugelis technikų ir visų pirma daugybės mažų technikos laimėjimų vartotojai neturi ne! laiko, nei noro pažvelgti į gamtos mokslų filosofines ištakas ir užkulisius. Todėl Šie dažniausiai priima gamtos mokslų implicitiškai pateikiamą pasaulio vaizdą kaip užbaigtą ir išsamų tikrovės atvaizdą; tuos patyrimo aspektus, į kuriuos gamtamokslininkai dėl savo ribotos kompetencijos neatsižvelgia, jie link? traktuoti taip, lyg šie būtų mažiau realūs negu tie aspektai, kuriuos gamtos mokslas abstrakcijos pagalba savarankiškai išskiria iš be galo turtingos faktų visumos (HUXLEY 28-29).



2 pieš.: Filosofija ir specialusis mokslas

Taigi *realieji mokslai nežino savo teigimų visumos apimties.* Šios išvados reikšmė auga kartu su didėjančia realiųjų mokslų specializacija. Technologijos ir pramonės pažangą įgalinantys mokslai nežino, kiek toli siekia jų sukurtos technologijos bei struktūros visumos sąryšio kontekste (pvz., aplinkos tarša, socialinių ryšių pokyčiai ir t.t.). Specialiųjų mokslų pedagogika negali pati nustatyti auklėjimo tikslų. Medicina vis labiau suvokia, kaip svarbu žiūrėti į žmogų kaip į visumą.

Bandoma prieštarauti, esą realieji mokslai *integruojasi.* Šioje integracijoje ir atsiskleidžianti visuma. Tačiau labai abejotina, ar visumos sąryšį galima pateikti kaip iš gabalų sudėliojamą paveikslėlį-galvosūkį. Juk šio paveikslė-

lio gabalai yra taip *padaryti,* kad jie susidėstytų į visumą. Pirmiau buvo visuma, o tik paskui gabalai. Bet jei realieji mokslai negali patys nustatyti savo vietos visumoje, kaip tada jie gali integruotis į visumą? Atrodo, kad tik filosofija yra pajėgi iš *visumos pozicijų* parodyti konkrečių mokslų vietą visumoje. Prasmingas yra tik tarpdisciplininis dialogas tarp realiųjų mokslų ir filosofijos.

Yra bent trys požiūriai į filosofijos santykį su realiaisiais mokslais:

o Filosofija yra *realiųjų mokslų tarnaitė,* kaip kai kuriose scholastinėse mokyklose ji buvo *ancilla theo/ogiae.* Realiųjų mokslų turinys yra mokslų turinys apskritai. Filosofija yra tik realiųjų mokslų teiginių, prielaidų bei metodų analizė, taigi - realiųjų mokslų loginė analizė, mokslotyra ir pagrindų tyrinėjimas. Toks požiūris vadinamas *scientizmu (scientia* - lot. mokslas), nes jis pripažįsta realiųjų mokslų ir jų metodų absoliutų autoritetą.

o, Filosofija *ima realiųjų mokslų rezultatus kaip prielaidas ir juos apibendrina.* Tokių apibendrinimų rezultatai yra vadinamieji "moksliniai pasaulėvaizdžiai". Ir šiam požiūriui būdingas scientizmas.

o Filosofija *egzistuoja autonomiškai šalia realiųjų mokslų bei jų metodų,* Filosofinis tyrinėjimas iš esmės skiriasi nuo realiųjų mokslų tyrinėjimo. Filosofija savo moksliškumo negali nekritiškai skolintis iš realiųjų mokslų, jos moksliškumas pats yra filosofinė problema. Filosofija nėra empirinis mokslas, ji - neempirinis mokslas apie empiriją. Ji tyrinėja ne patirtinio pasaulio atskiras sritis, o patyrimo apskritai galimybės sąlygas. Tik taip filosofija yra pajėgi išsakyti visumą ir tuo pačiu padėti nustatyti realiųjų mokslų vietą.

1.4.1.4 Filosofija ir formalieji mokslai

Kadangi formalieji mokslai tyrinėja tik grynąją sąryšių formą, gryną struktūrą, jie skleidžiasi per tam tikrą metodinę abstrakciją. Todėl remdamiesi tuo, ką jau sužinojome, skiriame juos nuo filosofijos. Ypatingą vaidmenį čia atlieka *formalioji logika,* kuri dažnai traktuojama kaip filosofijos 4.5
disciplina. Ir šiandien formaliajai logikai, atrodo, tinka ta vieta filosofijoje, kurią jai paskyrė ARISTOTELIS: ji yra filosofijos *organonas* (gr. įrankis), taigi turi *instrumentinę* prasmę, kadangi moko taisyklingos argumentacijos ir padeda tiksliai analizuoti filosofijos problemas.

1.42 Filosofija ir religija

Žodžiu "religija" žymime daugialypę reiškinių įvairovę. Religijos mokslai skiria įvairius religijos aspektus. Yra kalbama *apie primityvias, arba.gamtos religijas,* ir *išvystytas, arba kultūrines religijas, tautines ir pasaulines religijas, išaugusias natūraliai ir įsteigtas, misijines ir nemisijines, monoteistines, politeistines, panteistines, animistines, fetišistines, totemistines* ar net *ateistines religijas.* Dažnai specialiai išskiriamos *knyginės, arba apreiškimo religijos.* Mums pakanka tik paminėti šią neišmatuojamą įvairovę.

Jei klaustume, kas šią įvairovę vienija, galėtų tikt' toks apibrėžimas:

> Religija yra būdas, kuriuo "žmogus egzistuoja santykiaudamas su (neperžengiamu ir šia prasme "galutiniu") prasmės pagrindu, kuris, kaip galutinai grindžiantis ir prasmę teikiantis, aprėpia ir būtį apskritai, ir atskiras būties sritis". (SCHLETTE, 1165).

Čia esama dviejų aspektų:

- o Religija visuomet apibrėžtas, t.y. konkretus ir realus santykis tarp žmogaus ir galutinio prasmės pagrindo (Dievo, absoliuto, šventybės ir t.t.), "tarp grindžiamojo ir grindžiančiojo" (O. SPANN); taigi religija yra "viso žmogaus .egzistencinis saitas" su šiuo prasmės pagrindu (K. RAHNER).
- o Antra vertus, Šis saitas visuomet priklauso nuo to, kaip suprantama žmogaus būtis ir pasaulis. Plačiąja prasme galime šią sampratą traktuoti kaip mokymą.

Scholastai skirtumą tarp egzistencinio saito ir mokymo pateikė kaip skirtumą *tarp fides qua creditur* (= tikėjimo, per kurį ar kuriuo yra tikima, t.y. egzistencinio tikėjimo akto) ir *fides quae creditur (*= tikėjimo, kurį tikima, t.y. to, kuo tikima kaip mokymu).

Tad koks santykis tarp religijos ir filosofijos? K. JASPERSAS pagrindinėmis filosofijos funkcijomis laiko *egzistencinį nuskaidrinimą* (= savojo Aš nuskaidrinimą), *orientavimąsi pasaulyje* (į supratimą nukreiptą pasaulio interpretaciją) ir *transcendavimą* (egzistencijos ir pasaulio peržengimą link dievybės, aprėpiančios ir vieną, ir kitą). Tuo jis iš esmės tik pakartoja tai, ką jau nuo PLATONO laikų daugelis filosofų laikė filosofijos uždaviniu. Jau ARISTOTELIS mokymą apie sielą, mokymą apie gamtą ir mokymą apie Dievą (psichologija-fizika-teologija) laikė pagrindinėmis teorinės filosofijos disciplinomis, o KANTAS visą pažinimą susiejo su sielos, pasaulio ir Dievo idėjomis. Tačiau yra aišku, kad ir kiekviena religija atlieka iš esmės tas pačias pagrindines funkcijas. Todėl klausdami apie skirtumą tarp filosofijos ir religijos, klausiame: kaip šias pagrindines funkcijas atlieka filosofija ir kaip jas atlieka religija?

Svarbiausias skirtumas yra šis: filosofija save laiko *proto mokslu.* Jos klausimai apie patirtinės tikrovės visumos galimybės sąlygas (plg. 1.4.1.3)

kyla iš žmogaus proto pastangų. Todėl filosofija atmeta visus tuos teiginius, kurie negali būti pateikti *vien iš grynojo proto* pozicijų. Tiesa, egzistuoja (visų pirma išvystytose religijose) tarn tikra *mokslinė-sisteminė* religinio tikėjimo refleksija. Šią refleksiją vadiname *teologija.* Tačiau teologijos kaip mokslo pobūdis yra kitoks negu filosofijos: ji panašesnė į specialius mokslus. Teologijai svarbūs "pagalbiniai" ir specialieji mokslai (pvz., kalbos ar istorijos mokslai interpretuojant Šv. Raštą). Bet kodėl teologija nėra toks pat proto mokslas kaip filosofija?

Taip yra štai kodėl: religijos svarbiausias komponentas yra tai, kad žmogus per minėtą egzistencinį saitą įsitikina, jog dieviškasis prasmės pagrindas apsireiškia ir tampa patiriamas *pats iš savęs* ir kad šį vyksmą *(išganymo vyksmą)* liudija mitai, tradicijos ir/arba knygos. Kaip tik *sis, prasmės pagrindo "pats-iš-savęs" yra* problema. Jei prasmės pagrindą traktuosime kaip "visiškai kitą", absoliutą, neišmatuojamą paslaptį, tai iš šio dieviškojo prasmės pagrindo kylantis judesys *nėra žmogaus kontroliuojamas dalykas.* Tai, ką prasmės pagrindas apreiškia, būna nulemta tik neišmatuojamos paties prasmės pagrindo laisvės ir nepriklauso nuo žmogaus. Kalbama apie tai, kas yra *aukščiau proto,* priešingai negu protingi arba neprotingi dalykai. Tačiau jei teologija yra tam tikro religinio tikėjimo mokslinė-sisteminė refleksija, tai teologijai tenka kaip tik ši protą viršijančių dalykų prasminė plotmė. Todėl jai tenka teiginiai, kurie *negali būti įrodyti grynojo proto.* Žinoma, ir teologija yra proto mokslas ta prasme, kad ji siekia sistemiškai plėtoti tam tikrą religinį tikėjimą ir apibrėžti savo (dogminių) teiginių prasme.. Tačiau ji suvokia, kad judesys, kylantis iš prasmės pagrindo *(apreiškimas),* negali būti *mūsų* proto judesys, kad jis *transcenduoja (* = peržengia) šį pastarąjį.

Su tuo susijęs dar ir kitas dalykas: religinis tikėjimas, kaip egzistencinis saitas, jungiantis su prasmės pagrindu, suvokia save, *kaip peržengiantį visas galimybes, kurias žmogus turi pats iš savęs.* Tikėjimas suvokia save kaip Dievo dovaną. Tikėjimas yra malonė. "Ir ką gi turi, ko nebūtum gavęs?" (1 Kor 4,7). Tikėjimas yra buvimas *išrinktu.* Jis neatskiriamas nuo judesio, kylančio iš prasmės pagrindo. Ši išvada dar reikšmingesnė, norint suprasti žmogiškąją *praktiką.* Filosofijai žmogiškoji praktika įgyja giliausią prasmę kaip *moralinė* praktika, kaip laisvas apsisprendimas. Religijos požiūriu visa žmogiškoji praktika be to dar susijusi su malonės problema.

Taigi skirtumas tarp religijos ir filosofijos yra aiškus. Kaip protu besiremiantis mokslas, filosofija žino judesį iš prasmės pagrindo pusės geriausiu atveju tik kaip ribinę sąvoką. Filosofijos galutinė instancija yra žmogaus (kiekvienam savo) protas. Tačiau koks yra santykis *tarp* religijos ir filosofijos? Abiejų pagrindinė funkcija yra ta pati. Religija atlieka šią funkciją, įtraukdama ir prasmės pagrindo judesį, filosofija, kaip protu besiremiantis

mokslas to nedaro. Dažnai religijos ir filosofijos santykis suvokiamas kaip *tikėjimo ir žinojimo* santykis. Tradicija yra išbandžiusi praktiškai visas šio santykio galimybes. Tai aiškėja iš tokio sugretinimo:

O *Religija ir filosofija neturi nieko bendra.*

Kiekviena sritis turi savo tiesą ir savas problemas. Jos yra visiškai atsietos viena nuo kitos. Tokio požiūrio laikosi, pvz., neopozityvistai: religijos teiginiai nėra klaidingi, bet mokslo požiūriu jie beprasmiai. -Tikriausiai sunku būtų gyventi su tokia atskira tikėjimo ir žinojimo buhalterija.

O *Religija ir filosofija prieštarauja viena kitai*

Čia esama dviejų galimybių:

Religija contra filosofija: tikėjimas įsitvirtina kaip proto priešybė ir atmeta filosofiją. Dažnai taip interpretuojama 1 Kor 1,20: "Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste?" TERTULIANAS (apie 160-220) paliko mums teiginį: *Credo quia absurdum* (Tikiu, nes tai nesąmonė). M. LUTHERIS (1483-1546) pavadino protą velnio kekše. S. KIERKEGAARDAS (1813-1855) suprato tikėjimą kaip egzistencinę ištvermę absoliutaus dieviškojo paradokso akivaizdoje.

7.1 *Filosofija contra religija:* filosofija bando demaskuoti religiją kaip prieštaraujantį protui dalyką. Tokių *religijos kritikos* formų jau buvo Antikoje. Dar ir šiandien laikomasi tokių požiūrių: L. FEUERBACHAS (1804-1872): Dievas yra žmonių tarpusavio meilės projekcija anapus; K. MARXAS (1818-1883): religija yra liaudies opiumas; F. NIETZSCHE (1844-1900): Dievo mirtis įgalina antžmogį; S. FREUDAS (1856-1939): religija kaip santykis tarp Ego ir Super-Ego yra vaiko ir tėvo santykio projekcija.

O *Religija ir filosofija sudaro vienovę,*

Čia vėl esama dviejų galimybių:

K religijos pusės: čia turima omeny visų pirma tą "krikščioniškąją filosofiją", kurią išreiškia principas: *Credo ut intelligam* (Tikiu, kad suprasčiau, AUGUSTINAS). Tik tikėjimas įgalina tikrą filosofiją. Tikėjimas ieško intelekto *(Fides quaerens intellectum,* ANZELMAS KENTERBERIETIS, 1033-1109). jis nušviečia protą, kad filosofiškai teisingai pažintų ir patį save filosofijos pagalba reflektuotų. Tam tikra prasme ir HĖGELIS priklauso šiai tradicijai.

Iš filosofijos pusės: filosofija bando redukuoti religiją į filosofiją ir pagrįsti ją protu grindžiamu mokslu. Rezultatas yra "religija tik proto ribose" (KANT) arba "filosofinis tikėjimas" (JASPERS).

7.4.1 o *Religija ir filosofija yra skirtingos, tačiau viena su kita susijusios prasmių plotinės.* Ši samprata priklauso TOMUI AKVINIEČIUI (1225-1274). Čia teigiama: jei judesys kyla iš prasmės pagrindo, tai jis suponuoja žmogų ir jo protą kaip adresatą. Iš to plaukia principas *Gratia supponit naturam* (Malonė suponuoja prigimtį). Be to, (sukurtas) žmogaus protas ir (iš prasmės pagrindo kylantis) Apreiškimas negali vienas kitam prieštarauti, nes abiejų kilmė yra ta pati. Taigi Apreiškimas (religija) suponuoja, kad žmogui visuomet (iš prigimties) jau yra iškilusi egzistencijos nuskaidrinimo, orientavimosi pasaulyje ir transcendencijos problema, kurią turi sklaidyti filosofija, kaip protu besiremiantis mokslas. Apreiškimas (religija) *atitinka* šią žmogaus problemą. Jis yra iš Dievo kylantis šios problemos sprendimas ir įveika. Todėl teologija, kaip religinio tikėjimo refleksija, savo specifiniu mokslo pobūdžiu suponuoja filosofiją ir bando mą-

styti Apreiškimo turinį filosofinės probleminės sąmonės terpėje.

1.43 Filosofija ir menas

Anot KANTO, menas yra "toks vaizdavimosi būdas, kuris pats sau yra tikslas ir kuris, nors ir be tikslo, bet visuomet skatina sielos galių kultivavimą, nukreiptą į bendravimą tarp žmonių" (SGKA 176). Čia turime du dalykus:

- Menas yra *laisvas.* Jo tikslas yra jis pats. Jis nėra subordinuotas jokiam išoriškam jo atžvilgiu tikslui. Tuo jis skiriasi nuo bet kokio amatininkiškai techniško gaminimo.
- Menas kai ką *pateikia.* Jis kai ką išreiškia. Jis yra komunikatyvus. Tuo jis skiriasi nuo *tik malonaus* žaidimo, "kurio niekas daugiau nedomina, kaip tik padaryti, kad laikas nepastebimai prabėgtų" (KANT).

Paprastai menai skirstomi į *poeziją, muziką, vaizduojamuosius* (pvz., architektūra, skulptūra, tapyba) ir *vaidybinius* (pvz., teatras, šokis, filmas) menus.

Iš to, kad menas perteikia ir išreiškia, darosi suprantamas toks skyrimas: viena vertus, mene svarbu yra tai, *kas* yra perteikiama ar išreiškiama, t.y. *dvasinis turinys.* Antra vertus, yra tam tikra terpė, *medžiaga, kurios pagalba* perteikiama arba išreiškiama. Meno kūrinyje abiejų šių pusių priešprieša yra įveikta ir perėjusi į tobulą *turinio ir medžiagos vienybę.* Meno medžiagą galime vadinti *juslumu* (pvz., garsai, spalvos, formos ir t.t.). Mene *dvasingumas pasireiškia per juslumą.*

HĖGELIS šį ryšį nusakė taip;"Meno kūrinio juslumas turi egzistuoti tik taip, kaip jis egzistuoja žmogaus dvasiai, o ne taip. kaip jis egzistuoja kaip juslumas pats sau." Todėl juslumas kaip medžiaga yra "paviršius ir regimybė", nes dvasia jame pasirodo kaip "sujuslinta". Taigi menas "turi atskleisti tiesą juslinio meninio įpavidalinimo forma". Jis gali tai daryti teigdamas ir praskaidrindamas, bet taip pat demaskuodamas ir kritikuodamas (Ėst. WW 12,64,67,89).

Kaip tobula turinio ir išraiškos (medžiagos) vienovė, meno kūrinys yra *gražus.* TOMAS AKVINIETIS sako: "Gražu yra tai, kas pamačius patinka" (pulchra sunt, quae visa placent). J, G. HERDERIS reikalavo, kad vaizduojamasis menas būtų išgyventas kaip gražus iš "pirmo žvilgsnio" (kuris turi būti "permanentiškas, išsamus, amžinas"), nes kūrinys turi būti duotas "visomis dalimis iš karto". Anot KANTO, estetiniame sprendime, kuriuo aš ką nors apibūdinu kaip gražų, svarbu ne tik tai, "kad aš suvokiu objektą ir sprendžiu apie jį, jausdamas malonumą", bet ir šio malonumo visuotinis pobūdis; išgyvendamas meno kūrinį, aš žinau: iš tikrųjų kiekvienas turėtų

laikyti šį kūrinį gražiu. Meno kurinio grožis yra visuotinai reikšmingas ir tuo pakyla virš skonio arbitralumo.

Poetas F. SCHILLERIS mato juslumo ir dvasingumo meninėje vienovėje abiejų žmogaus būties dalių sutaikymą. Grožis yra tarp *kilnumo,* "kaip viešpataujančios dvasios išraiškos", ir juslinio *žavesio.* Jis yra šių dviejų dalykų junginys ir todėl - užbaigta žmogiškumo išraiška.

> Per grožį juslinis žmogus žengia formos ir mąstymo link, per grožį dvasinis žmogus grąžinamas į materiją ir vėl atsiduria juslių pasaulyje. Atrodo, iš to seka, kad tarp materijos ir formos, tarp pasyvumo ir aktyvumo turėtų būti tam tikra *pusiausvyros būsena* ir kad grožis šią būseną mumyse sukelia (Apie estetinį žmonių auklėjimą, 18 laiškas, 624).

Poetas F. GRILLPARZERIS taip aprašo grožio išgyvenimą:

> Grožio jausmas yra *begalinis* ir todėl vienas jo būdingų požymių yra tas, kad poveikis čia toli pranoksta tą jausmą sukeliančią priežastį. Ko gi esama tobulai išdėstytos kolonados materijoje ar net pačiose proporcijose, kad vienu ypu kažkas pakylėja visą tavo esybę, apžavi tave, sukausto, sujaudina iki ašarų, visa, ką esi didingo ir puikaus regėjęs, skaitęs, girdėjęs, jautęs, nuo vieno burtingo prisilietimo sukyla ir šiltomis bangomis ima sroventi pulsuojančiomis arterijomis? Kodėl tu esi geresnis, švelnesnis, širdingesnis, ryžtingesnis grožio kontempliacijos akimirkomis ir tuoj po jų, kol įspūdis dar neišblėsęs? Ar gali šioje būsenoje neapkęsti, pykti, pavydėti, klastauti? Ar neatrodo, kad tokiomis akimirkomis amžina dorovinės ir juslinės prigimties, noro ir privalėjimo prieštara išnyksta? Ar Dievas tau dar tebėra nesuvokiamas ir Visata nesuprantama? Ar nejauti giminystės su žemesnėmis būtybėmis ir su tuo, kas yra aukščiau tavęs? Ar nėra taip, lyg nematomos gijos, išsidriekusios iš tavo vidaus, netikėčiausiais ryšiais susietų visą pasaulį? Ir viso to priežastis - tik kolonada iš kieto smiltainio, pastatyta prisilaikant tam tikrų proporcijų? O gal tai greičiau visumos jausmas, kai mūsų esybė, gyvenimo suskaidyta į daugybę dalių, staiga vėl tampa vientisa; gal tai šio poveikio sukeltas visos baigtinybės vienumo begalybėje jausmas? (WW H/7, 339-340).

Kas gi sudaro šį dvasingumą, šią tiesą, kuri meno dėka tampa regima juslume? Įvairūs atsakymai į šį klausimą yra tarpusavyje susiję, o toje sąsajoje atsiskleidžia ir meno *universalumas,* ir jo *istoriškumas.* Anot ARISTOTELIO, menas mėgdžioja gamtą *(ars imitatur naturam)',* šis teiginys yra daugiasluoksnis: antrinis kūrinys (žmogaus veiklos rezultatas) suponuoja pirminį kūrinį (gamtą) ir lieka su pastaruoju susijęs. Be to, žmogaus meninė kūryba mėgdžioja dieviškąjį tvėrimo meną (TOMAS AKVINIETIS). Anot KANTO, meno kūrinys yra "dorovinės gėrybės simbolis". HERDERIS pabrėžia kultivuojančią, formuojančią meno funkciją. Be to, menas išreiškia absoliutą, nesvarbu, ar absoliutą religijos prasme, ar tai, ką absoliutu laiko tam tikra epocha (visuomenė). Menas, kaip "neišsakomybės tarpininkas" (GOETHE) turi religinę prasmę, nes jis baigtiniu būdu atvaizduoja begalybę (SCHELLING). Marksizmas, priešingai, kalba apie socialinės tikrovės, kurios atspindys ir yra menas, absoliutą; iš to išplaukia kritinė demaskuojanti meno funkcija, bet drauge kyla ir uždavinys pakilti virš dabartinės tikrovės

neprotingumo ir atvaizduoti proto bei laisvės būklę kaip ateitį (TH. W. ADORNO). HEIDEGGERIS supranta meną per būties istorinę tiesą; menas yra "kuriantis tiesos patvirtinimas kūrinyje", "būties įvaizdinimas" (H. G. GADAMER), "egzistencijos nuskaidrinimas įsitikrinimu, kuris būtį faktiniame egzistavime pateikia stebėjimui kaip dabartį" (JASPERS).

Tokio pobūdžio atsakymai gali būti įvadas į tai, ką vadiname *meno filosofija (estetika}.* Žemiau pateiktas HEGFLIO tekstas reziumuoja daugelį šių motyvų.

> Bendras meno poreikis yra protingas, nes žmogui tenka vidini ir išorinį pasaulį pakelti iki dvasinės sąmonės kaip objektą, kuriame jis atpažįsta savo paties AŠ. Šios dvasinės laisvės poreikis patenkinamas tuo, kad, viena vertus, paprastą esamybę žmogus vidujai paverčia kažkuo sau esančiu, tačiau kartu šią būtį-sau jis realizuoja išoriškai ir, tuo būdu ją sudvejindamas, pateikia savo ir kitų stebėjimui bei pažinimui tai, ką jis turi savyje. Tai laisvas žmogaus protingumas, kuris yra ne tik bet kokios veiklos ar žinojimo, bet ir meno pagrindas bei būtinas šaltinis (**Ėst., WW** 12, 58-59).

Matome, kad meno, kaip ir religijos bei filosofijos *pagrindinės funkcijos* yra *egzistencijos nuskaidrinimas, orientavimasis pasaulyje ir transcendavimas.* Todėl menas, filosofija ir religija yra susiję tarpusavyje. Dabar lengva nurodyti skirtumą tarp filosofijos ir meno: filosofija pradeda nuo juslumo (patyrimo), tačiau tas pagrindines funkcijas atlieka proto, sąvokos, mokslinės refleksijos *terpėje.* Tuo tarpu menas šias dvasios pagrindines funkcijas atlieka juslumo *terpėje.* Filosofijos tiesą sudaro proto argumentacijos griežtumas, meno tiesą- vaizdavimo tobulumas. Filosofijai rūpi teorijos bendrumas, menui - visuotinai reikšmingas grožis kūrinio atskirume. Todėl filosofija nėra suinteresuota būti graži. Anot KANTO, "mokslas, kuris iš prigimties turėtų būti gražus, būtų nesąmonė".

1.4.4 Filosofija ir ideologija

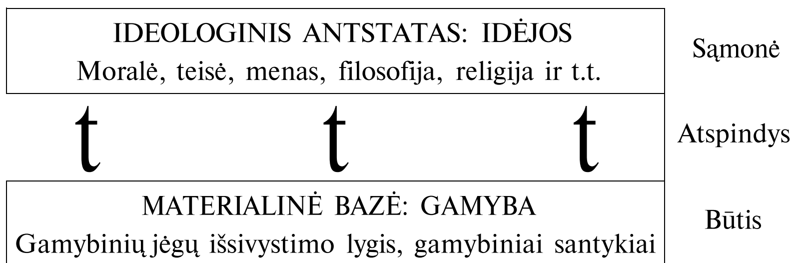
Žodis "ideologija" (paraidžiui "mokymas apie idėjas") šiandien vartojamas labai įvairiomis reikšmėmis. Santykis tarp filosofijos ir ideologijos priklauso nuo šių skirtingų žodžio "ideologija" reikšmių. Pamėginsime išskirti tris svarbiausias reikšmes ir jas apibūdinti.

1.4.4.1 Marksistinė ideologijos samprata

K, MARKAS savo *istorinio materializmo* teorijoje laikėsi tokios sampratos: filosofija, religija, taip pat papročiai, teisės sistemos ir menai yra tik materialinės *bazės* dvasinis *antstatas. Šią bazės-antstato schemą* reikėtų taip suprasti: materialinę bazę sudaro faktiniai žmonių gyvenimo santykiai,

3.— 2217

pirmiausia jų ekonominė padėtis ir dirbančių žmonių gamybiniai santykiai. Dvasinis antstatas atspindi tik šią materialinę bazę. Todėl, pagal MARXO filosofiją, religija ir t.t, yra tik žmonių ekonominių santykių atspindžiai. Šį antstatą MARKAS pavadino ideologija.



3 pieš.: Bazė ir antstatas

> Visai priešingai negu vokiečių filosofija, kuri nusileidžia iŠ dangaus ant žemės, mes čia pakylame nuo žemės j dangų, t.y. mes remiamės ne tuo, ką žmonės sako, mano, vaizduojasi, taip pat - ne žmonėmis, apie kuriuos tik kalbama, mąstoma, manoma, kuriuos tik vaizduojamasi, kad nuo jų galėtume ateiti prie tikrųjų žmonių; mes remiamės tikrai veikiančiais žmonėmis ir iŠ tikrojo jų gyvenimo proceso kildiname ir ideologinių šio gyvenimo proceso atspindžių bei atgarsių išsivystymą. Net migloti vaizdiniai žmonių smegenyse taip pat yra būtini materialinio, empiriškai nustatomo ir su materialinėmis prielaidomis susijusio jų gyvenimo proceso sublimatai. Taigi moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos, Jos neturi istorijos, jos nesivysto: žmonės, vystantieji savo materialinę gamybą ir savo materialinį bendravimą, drauge su šia savo tikrove taip pat keičia ir savo mąstymą, ir savo mąstymo produktus. Ne sąmonė nulemia gyvenimą, bet gyvenimas nulemia sąmonę. (MARX (2) 20–21)

Čia taip samprotaujama: *viešpataujanti* ideologija yra viešpataujančios klasės ideologija. Taigi ideologija *stabilizuoja* ir pateisina *(legitimizuoja)* esamus valdžios santykius. Todėl *revoliucijos* keičia viešpataujančią ideologiją, nes visas dvasinis antstatas keičiasi, keičiantis materialinei bazei.

MARXAS savo paties teoriją laikė *paskutinės* klasės, revoliucinio proletariato, kuris turi sukurti *beklasę visuomenę,* filosofija. Kaip paskutinis siekiantis viešpatavimo ir galiausiai viešpatavimą panaikinantis mokymas, ši filosofija turėtų būti absoliučiai teisingas mokymas, galintis parodyti, kad visi ankstesnieji mokymai, filosofijos, religijos ir t.t. buvo tik ideologijos, stabilizuojančios ir pateisinančios pasenusius viešpatavimo ir gamybos santykius, ir šias ideologijas demaskuojantis. Todėl MARXUI ideologija iš esmės *yra melaginga sąmonė,* kuri proletarinės revoliucijos procese galiau-

šiai pati visiškai išnyks. Tad marksizmas iš esmes yra įsitikinimas, kad bet kokia nemarksistinė filosofija yra ideologija ir melaginga sąmonė.

MARXO ideologijos sąvoka *yra.* aiškiai *negatyviai* nuspalvinta (melaginga sąmonė!), tuo tarpu LENINAS (V. I. ULJANOV, 1870-1924) teikia *ideologi-*
jai pozityvią prasmę. Proletariato ideologija jis laiko "mokslinį socializmą" 2.4
ir priešstato jį buržuazinei (negatyviai) ideologijai.

1.4.42 **Pozityvistinė** ideologijos samprata

Pozityvizmas yra požiūris, kuriam būdingi pirmiausia du dalykai: *scien-* 2.2.1
tizmas (tikėjimas absoliučiu konkrečių mokslų autoritetu, pirmiausia tiksliųjų gamtos mokslų autoritetu) ir *empirizmas* (požiūris, pagal kurį juslinis patyrimas yra vienintelis pažinimo šaltinis). XIX amžiuje atsiradusi pozity-
vizmo tradicija XX amžiuje buvo daug kartų transformuota ir iŠ to atsirado 2.2.3
neopozityvizmas ir *kritinis racionalizmas.* 2.2.4

Scientistinis-empiristinis požiūris davė naują ideologijos sąvoką. Ideologija *yra para-teorija.* Tai reiškia, kad mokslinių teorijų sritimi scientistai ir empiristai laiko tik specialiųjų mokslų sritį. Todėl ideologiniais laikomi "teoriniu požiūriu neteisėti teiginiai, kurie, nors ir yra sumanyti kaip teoriniai, bet jų turinys peržengia teorijos ribas" (TH. GEIGER). Taigi ideologiniai teiginiai yra teiginiai apie dalykus, kurie stebėjimu (empirizmas!) negali būti nei įrodyti, nei paneigti. Tokie yra visų pirma metafizikos ir religijos teiginiai.

Ideologijos kritiką kritinis racionalizmas kreipia visų pirma prieš pasau*lėžmr\ipretenziją į totalumą* (pretenziją paaiškinti visumą). Marksizmą, taip pat daugelį tradicinių filosofinių mokymų, o dažnai ir religijas jis bando demaskuoti kaip ideologijas. Ši ideologijos kritika ypač nukreipta prieš socialines teorijas, kurios skelbiasi galinčios sukurti idealią visuomenę kaip *uždarą* socialinę sistemą. Ši pretenzija dažnai prikišama marksizmui. Tokiai sistemai bandoma priešinti neideologinę, *atvirą visuomenę* (K. POPPER), kuri remiasi mokslinėmis darbinėmis hipotezėmis ir niokosi iš klaidų.

> Kriticistiniu požiūriu ideologijos kritikai galima... kelti uždavinį: sumažinti socialinio gyvenimo iracionalumą, formuojant visuomenės sąmonę bei viešąją nuomonę kritinio mąstymo rezultatais bei metodais. Trumpai tariant - kelti *lietimo* uždavinį. Pirmiausia tai reiškia, kad reikia skatinti auklėjimą, padedantį racionaliai spręsti problemas, taigi orientuotą į tokį mąstymo stilių, kuris... atitinka kritinio racionalumo modelį. Dažnai svarbu yra ne perteikti žinias apie atskiras detales, o išmokyti metodų, kurie padeda individui suformuluoti savarankišką sprendimą ir taip demaskuoti imunizavimo, Įslaptinimo, miglų pūtimo ar liaupsinimo strategijas, t.y. dogmatiško elgesio būdus. Taigi tokio auklėjimo tikslas būtų: padidinti visuomenės nariu atsparumą irelevantiškiems argumentacijos būdams bei padaryti juos jautresnius tikrai ir relevantiškai kritikai (H. ALBERT, 99-100).

Matome, kad kritiniai racionalistai ir marksistai iš skirtingų pozicijų vienas prieš kitą nukreipia negatyvią ideologijos sąvoką. Vieni jaučiasi tam įgalioti scientizmo, kiti - savo pažangios proletarinės sąmonės. Ir vieni, ir kiti laiko save tikrais filosofais ir nepripažįsta, kad tokie yra ir jų oponentai.

1.4.43 Neutrali ideologijos sąvoka

Žodis "ideologija"[1] dažnai vartojamas neutralia prasme, t.y. nei pozityvia, nei negatyvia prasme. Taip, pavyzdžiui, *žinojimo sociologija* laiko bet kokį žinojimą ideologišku tokiu mastu, kokiu jis yra sąlygotas visuomenės ir kultūros; "ideologiškumas atitinka socialumą dvasios srityje" (O. STAMMER). Dažnai pasaulėžiūra plačiąja prasme vadinama tiesiog ideologija; tada ideologija yra "any sistematic sėt of beliefs, meanings or propositions" (H. H. TOCH). Tokios ideologijos sąvokos neutralumas gali plaukti dar ir iš to, kad domėn imama *Ūkfunkcija,* kurią psichologiškai ar sociologiškai atlieka ideologija. Ideologijos *iškrauna* ir *stabilizuoja* žmonių elgesį; jos tenkina žmogui budingą tolydumo, orientacijos ir saugumo pasaulyje poreikį (R. V. BURKS); jos supaprastina žmogiškosios veiklos galimybes (N. LUHMANN),

Žurnalistų kalboje dažnai viskas, kas turi bent kokį pasaulėžiūrinį atspalvį ir yra praktiškai motyvuota, vadinama ideologija. Taip, pavyzdžiui, kalbama apie partijos ideologiją ir ideologinę diskusiją. Tenka apgailestauti dėl tokios "ideologijos" sąvokos infliacijos. Reikėtų taupiau vartoti šį žodį, o vartojant, nurodyti, kokią prasmę jam teikiame-.

1.5 Bandymas apibrėžti filosofiją

Pradinė filosofijos sąvoka, kuri susiformavo skyreliuose nuo 1.1 iki 1.3, 1.4 skyrelyje buvo patikslinta. Jau esame apdoroję pakankamą medžiagos kiekį, kad galėtume pamėginti apibrėžti filosofiją. Pirmiausia surinkime reikiamus elementus.

1.5.1 Mokslas

Jei filosofiją vadiname mokslu, tai negalime šnekėti apie apibrėžtą mokslo sąvoką, kurią filosofijai būtų pateikę kiti specialieji mokslai. Matėme (1.3.4), kad filosofijos metodas yra pačios filosofijos problema ir negali būti jai primestas "iš šalies". Todėl jei ir nusakėme filosofiją kaip mokslą, tai tik

labai plačia ir neapibrėžta prasme. Mokslas čia reiškia tik *tarpusavyje susietų žinių visumą.* Būtent žinią sąryšis daro mokslą visuma, sistema. Taigi filosofijai rūpi žinių arba teigimų sisteminis sąryšis. 4.6.1

1.5.2 Fundamentinis mokslas

Vakarų filosofija prasidėjo klausimu apie *archė* (graik. pagrindas, pradas). Apskritai, filosofijai visuomet rūpėjo šis klausimas. Filosofija yra mokslas apie galutinius pagrindus, sąlygas, prielaidas. Kieno? 1.3.1 skyrelyje parodėme, *kadfilosofijos išeities taškas yra patyrimas.* Filosofija prasideda nuo kasdienio patyrimo, nuo *empirijos* plačiąja prasme. 1.4.1.3 skyrelyje matėme, kuo filosofija skiriasi nuo specialiųjų mokslų: empiriniai specialieji mokslai klausia apie empirijos *empirinius* pagrindus, sąlygas ir prielaidas; ***empirinius*** *dalykus* jie aiškina *empiriniais.* Tuo tarpu filosofija klausia apie *empirijos apskritai* pagrindus, sąlygas ir prielaidas, kurios pačios nėra empirinės; *empirinius dalykus* ji aiškina *neempiriniais.* Ji yra *fundamentinis mokslas,* nes klausia *apie galutinius,* neempirinius pamatus, t;y. ap\ie empirijos fundamentą.

1.4.1.3 skyrelyje pateikėme KANTO formuluotę: filosofija klausia, *kaip galimaspatyrimas;* ji klausia apie bet kokio patyrimo sąlygas, kurios sudaro bet kokio patyrimo prielaidą; kaip fundamentinis mokslas, ji klausia apie *patyrimo* (t.y. empirijos) *galimybės sąlygas.*

1.53 Universalusis mokslas

1.4.1.3 skyrelyje parodėme, kuo filosofija skiriasi nuo *tematiškai redukuotų irmetodiškai abstrakčių* specialiųjų mokslų. Filosofija nagrinėja patirtinę tikrovę (ar jos dalinę sritį) ne tara tikru aspektu ir ne tam tikro metodo požiūriu, bet *visuotinai.* Ji klausia apie patirtinės tikrovės *kaip visumos* galimybės sąlygas. Todėl filosofija yra *universalusis,* o ne *specialusis* mokslas. Filosofija klausia apie empirijos visumos, visos patirtinės tikrovės galutinius pagrindus, sąlygas ir prielaidas.

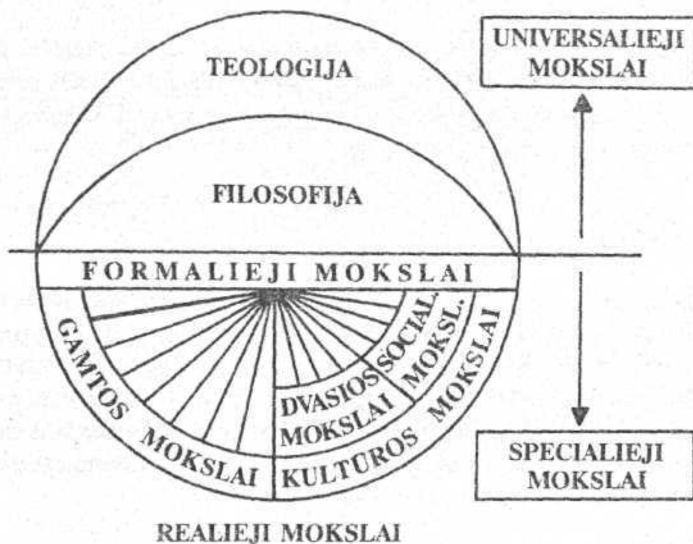
1,5,4 Protu besiremiantis mokslas

Kaip tiksliau suprasti, ką reiškia "protas", panagrinėsime vėliau. Dabar šį žodį vartojame įprasta, kasdienės kalbos prasme. 1,4.2 skyrelyje parodėme, kad filosofija, kaip protu besiremiantis mokslas, skiriasi nuo teologijos.

Filosofija pretenduoja į tai, *kad visi jos teiginiai butų pagrįsti protu,* t.y. kiekviena protinga būtybė (kiekvienas žmogus) galėtų suprasti, *kad* šie teiginiai pretenduoja j griežtumą ir *kodėl* jie pretenduoja. Taigi perėjimas nuo patyrimo prie neempirinių patyrimo galimybės sąlygų neturi savyje nieko fantastiško ar poetiško, o pretenduoja \ *argumentuotą* neabejotiną griežtumą.

1.5.5 Kritinis mokslas

Kadangi filosofija klausia apie patirtinės tikrovės galimybės sąlygas, ji iš principo abejoja mūsų visų (kasdieniu ir specialiųjų mokslų atskleistu) patirtiniu"pasauliu. Filosofija yra *universali kritika*', kuri, kaip protu besiremiantis mokslas, sprendžia apie bet kokią nuomonę, bet kokį pasaulėvaizdį, bet kokį aiškinimą. Filosofija yra ideologijos kritika, religijos kritika, technologijos kritika, visuomenės kritika. Ji kovoja su bet kokiu nekritišku dogmatizmu ir atlieka visuomenėje švietimo funkciją.



4 pieš.: Universalieji ir specialieji mokslai

Santrauka:
Filosofija yra protu besiremiantis kritinis mokslas apie patirtinės tikrovės kaip visumos galimybės sąlygas.

1,6 **Pavyzdžiai** iš filosofijos **istorijos**

Parinkome keletą pavyzdžių, iliustruojančių, kaip įvairiai filosofai supranta filosofiją.

1.6.1 Platonas (pagal: Valstybė VI, 484-490)

Filosofai sugeba analizuoti tai, kas visuomet yra tapatu sau. Jie aistringai siekia žinių, kurios bent kiek atskleistų jiems esmę, amžiną ir nepatiriančią nei atsiradimo, nei išnykimo. Jie nesustoja prie daugybės daiktų, kurie tik atrodo esą, bet nenuilsdami eina pirmyn, ir jų aistra nenurimsta tol, ko! jie nepaliečia kiekvieno daikto esmės ta sielos dalimi, kuriai ir dera liesti tokius daiktus ~ o dera šitai jiems giminingam pradui. Jo dėka priartėjęs prie tikrosios būties ir susijungęs su ja, jis pagimdys protą ir tiesą.

1.62 Aristotelis (Met. $1,2_5$ 982a-9S2b)

Žinojimas ir supratimas dėl jų pačių labiausiai dera mokslui apie tai, kas labiausiai vertas pažinimo. Nes tas, kuris pasirenka žinojimą dėl paties žinojimo, greičiausiai pasirinks ir tobuliausią mokslą, o tai yra mokslas apie dalykus, labiausiai Bertus palminio. Bet labiausiai verti pažinimo yra pradai ir priežastys, nes per juos ir jais remdamiesi pažįstame ir visa kita, o ne juos pažįstame, remdamiesi tuo, kas jiems pajungta. Mokslas, kuris iš visų yra vyriausias ir vyresnis už pagalbinius mokslas, yra mokslas, pažįstantis tikslą, dėl kurio dera veikti kiekvienam atskiru atveju; šis tikslas kiekvienam atskiru atveju yra gėris, o visos gamtos mastu - aukščiausias gėris.

1.63 Tomas Akvinietis (Pag. 1,3)

Tame, ką mes teigiame apie Dievą, gali būti dviejų rūšių tiesa. Yra dalykų, kurie, būdami Dievo atžvilgiu teisingi, peržengia bet kokią žmogaus proto galią, kaip antai, kad Dievas yra triasmenis, tačiau yra nemaža ir tokių dalykų, kuriuos prigimtinis protas gali suvokti vienas pats, kaip antai, kad Dievas yra, kad Dievas yra vienas, ir kiti panašaus pobūdžio dalykai, kuriuos filosofai yra įrodę savo samprotavimais apie Dievą, kai juos vedė prigimtinio proto šviesa.

1.6.4 Rene Descartes (Prad., Pratarmė)

Pirmiausia norėčiau išaiškinti, kas yra filosofija, pradėdamas nuo labiausiai įprastų dalykų, pavyzdžiui, nuo to, kad žodis "filosofija" reiškia išminties tyrinėjimą ir kad išmintimi vadiname ne buitišką apdairumą, bet tobulą visų daiktų žinojimą, kai žmogus stengiasi pažinti daiktus, norėdamas atrasti patikimus gyvenimo kelrodžius, taip pat

išsaugoti sveikatą bei puoselėti įvairiausius menus. Toliau norėčiau parodyti, kad tokį žinojimą galime pasiekti tik aptik? pirmąsias priežastis. Tad kas stengiasi tokį žinojimą pasiekti (o tai ir yra tikrasis filosofavimas), privalo pradėti nuo pirmųjų priežasčių ar pradų tyrimo. Šie pradai turi tenkinti dvi sąlygas: pirma, jie turi būti tokie aiškūs ir ryškūs, kad, atidžiai juos stebėdamas, žmogaus protas negalėtų abejoti jų tikrumu; antra, kad kitų daiktų pažinimas taip priklausytų nuo pradų, jog pradus galėtume pažinti, kitų daiktų nepažine, tuo tarpu daiktų pažinti, nepažine, pradų, negalėtume. Po to reikėtų pamėginti išvesti daiktu pažinimą iš jų pradų taip, kad visoje išvadų sekoje nebotų nieko, kas nebūtų visiškai aišku.

1,6.5 **Thomas Hobbes** (pagal: Apie kūną, 1 sk.)

Filosofija yra racionalus padarinių arba apraiškų pažinimas iš jų priežasčių arba atvirkščiai - galimų pasekmes sukeliančių priežasčių pažinimas, remiantis žinomomis pasekmėmis. Filosofijos tikslas ir uždavinys yra panaudoti numatytas pasekmes mošų naudai, arba veikiant vieną kūną kitu, sukelti tokias pačias pasekmes, kokias mes savo protu išmąstėme, kiek tai leidžia objektas, jėga ir stropumas, kad palengvintume žmogaus gyvenimą. Pažinimas yra kelias į galybę. Filosofijos subjektas, arba jos nagrinėjamas dalykas, yra kiekvienas kūnas, kurio atsiradimą galime suvokti, arba kurį stebėdami galime palyginti su kitais kūnais, arba kuris gali boti sudėtas ir išardytas, t.y. kiekvienas kūnas, apie kurio atsiradimą arba savybes mes galime turėti kokių nors žinių.

1.6.6 **Immanuel Kant** (AAIX, 24-25)

Nes filosofija yra tobulos išminties, parodančios mums žmogaus proto galutinius tikslus, idėja. Anot mokyklinės sampratos, filosofiją sudaro dvi dalys: pirmiausia, pakankamai didelė protu pagrįstų žinių atsarga, antra - šių žinių sisteminis ryšys arba jų sąryšis visumos idėjoje. Kai dėl filosofijos kaip pasaulėžiūros, tai ją galima vadinti ir mokslu apie mūsų proto taikymo aukščiausiąją maksimą, jei maksima vadinsime tikslų pasirinkimo vidinį principą. Nes filosofija pastarąja prasme yra mokslas apie bet kokio pažinimo ar proto taikymo santykį su žmogaus proto galutiniu tikslu. Šiam protui, kaip aukščiausiam tikslui, visi kiti tikslai yra subordinuoti ir privalo susijungti į vienumą. Filosofijos šia kosmopolitine prasme tyrimų laukas gali boti nusakytas šiais klausimais:

1. Ką aš galiu žinoti?

2. Ką aš privalau daryti?

3. Ko aš galiu tikėtis?

4. Kas *yra* žmogus?

| pirmąjį klausimą atsako metafizika, į antrąjį - moralė, į trečiąjį - religija, o į ketvirtąjį -antropologija. Tačiau iš esmės visa tai galėtų būti priskirta antropologijai, nes pirmieji trys klausimai atsiremia į ketvirtąjį.

1.6,7 Johann Gottlieb Fichte (Pirmasis mokslo teorijos įvadas, WWI,4195)

Kokią filosofiją pasirinkome, priklauso nuo to, kokie žmonės esame; nes filosofijos sistema nėra koks negyvas namų apyvokos daiktas, kurį galima numesti ar paimti kaip mums patinka; ją sudvasina žmogaus, kuris ją turi, siela. Iš prigimties nerangus ar dėl dvasios vergiškumo, mokytos prabangos bei tuštybės nerangiu pasidarys ir iškreiptas charakteris niekados nepakils iki idealizmo. Filosofu (jei idealizmas turėtų įrodyti, jog būtent jis yra vienintelė teisinga filosofija) reikia gimti, būti tam išauklėtu ir pačiam save tam išauklėti: bet joks žmonių menas negali padaryti filosofu. Todėl šis mokslas ir nesitiki rasti daug pasekėjų *tarpjau subrendusią* vyrų; jei jis apskritai gali ko nors tikėtis, tai tik iš jaunimo, kurio įgimtos galios dar nėra pražudęs laikmečio surembėjimas.

1.6.8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (TF, WW 7,35 f)

Sąvoka išreikšti-tai, *kas yra* - filosofijos uždavinys, nes tai, *kas yra,* yra protas. O dėl individo, tai kiekvienas, žinoma, yra *savo laikmečio kūdikis;* panašiai yra ir su filosofija: ji *yra savo pačios epocha, išreiškia mintimis.* Manyti, kad kokia nors filosofija per/engia savo amžininkų pasaulį, yra taip pat kvaila, kaip manyti, kad individas gali peršokti savo epochą...

Tai, kas skiria protą, kaip save suvokiančią dvasią, ir protą, kaip egzistuojančią tikrove, kas skiria pirmąjį protą nuo pastarojo ir neleidžia pasitenkinti juo, yra kažkokios abstrakcijos, kuri dar nėra išlaisvinta iki sąvokos, pančiai. Atpažinti protą kaip rožę dabarties kryžiuje ir ja džiaugtis - tokia proto įžvalga yra *susitaikymas* su tikrove, susitaikymas, kurį filosofija duoda tiems, kas kartą pakluso vidiniam reikalavimui *suvokti sąvokomis* ir kartu išsaugoti tame, kas substancialu, savo paties subjektyvią laisve, taip pat likti su savo subjektyvia laisve ne ypatingybėje bei atsitiktinume, bet tame, kas yra savyje ir sau...

Norint dar tarti žodį a*pie pamokymą,* koks pasaulis turįs būti, reikia, be kita ko, pabrėžti, jog filosofija visuomet ateina per vėlai. *Kaip mintis* apie pasaulį, ji pasirodo tik tada, kai tikrovė jau užbaigė formavimosi procesą ir tapo kažkuo užbaigtu. Tai, ko moko sąvoka, būtinai pasirodo ir istorijoje, būtent - idealybė pasirodo kaip tikrovės priešybė tik tada, kai tikrovė pasiekia savo brandą, idealybė stato sau intelekto karalystės pavidalu tą patį pasaulį, suvoktą kaip jo substancija. Kai filosofija nugrimzta į pesimizmą, gyvenimo forma yra pasenusi ir pesimizmas negali jos atjauninti, o gali tik pažinti; Minervos pelėda tik temstant pradeda savo skrydį.

1,6.9 Kari Mara (Marx (1) 45-46)

Panašiai kaip filosofija proletariate randa savo *materialini* ginklą, taip proletariatas filosofijoje randa *savo dvasinį* ginklą, ir kai tik minties žaibas kaip reikiant trenks į šią nepaliestą liaudies dirvą, įvyks *vokiečio* emancipacija į *žmogų*... Vokietijoje jokia vergovė negali boti panaikinta, nepanaikinant kiekvienos vergovės. *Mėgstanti viską rimtai pagrįsti*

Vokietija negali vykdyti revoliucijos, nepradėjusi *revoliucijos nuo pat pagrindų. Vokiečio emancipacija* yra *žmogaus emancipacija.* Šios emancipacijos *galva yra filosofija,* jos *Širdis -proletariatas.* Filosofija negali virsti tikrove, nepanaikinant proletariato, proletariatas negali išnykti, nepaversdamas filosofijos tikrove.

1.6.10 **Ludwig Wlttgenstein** (Tractatus logico-philosophicus)

4.112 Filosofijos tikslas yra minčių loginis nuskaidrinimas. Filosofija yra ne mokymas, o veikla. Filosofinį veikalą iŠ esmės sudaro paaiškinimai. Filosofijos rezultatas yra ne "filosofiniai teiginiai", o teiginių tapimas aiškiais. Filosofija privalo mintis, kurios šiaip yra tam tikra prasme miglotos ir susiliejusios, padaryti aiškias ir ryškias.

6.53 Teisingas filosofijos metodas iš tikrųjų būtų toks: nesakyti nieko, išskyrus tai, ką galima pasakyti, taigi apsiriboti gamtos mokslų teiginiais (t.y. tuo, kas su filosofija neturi nieko bendra), ojei kas mėgins pasakyti ką nors metafiziška, visuomet jam parodyti, kad savo sakiniuose kai kuriems ženklams jis nesuteikė prasmės. Jis būtų nepatenkintas tokiu metodu, nes nejaustų, jog mokome jį filosofijos, tačiau tai būtų vienintelis griežtai teisingas metodas.

1.6.11 **Martin Heidegger** (Heidegger (2), 42)

Jei tik žmogus egzistuoja, tai tam tikra prasme vyksta ir filosofavimas. Filosofija, arba tai, ką mes Šiuo vardu vadiname, yra išjudinimas tos metafizikos, kurioje ji atranda save ir savo aktualias užduotis. Filosofija išjudinama specifišku savosios egzistencijos įjungimu į žmogaus būties kaip visumos pamatines galimybes. Šiam įjungimui lemiamos reikšmės turi: pirmiausia, suteikimas erdvės būtybėms kaip visumai; toliau - savęs paties atidavimas Niekui, t.y. išsivadavimas nuo stabų, kuriuos turime kiekvienas ir už kurių esame įpratę slapstytis; galiausiai toks šios kybojimo būsenos įsiūbavimas, kad nuolatos būtų grįžtama į metafizikos pagrindinį klausimą, kurį verčia kelti pati nebūtis: kodėl apskritai yra kažkas, o ne greičiau Niekas?

1.6.12 **Kari Jaspers** (Jaspers (2), 31)

Šiandien filosofiją galbūt galima apibūdinti tokiomis formuluotėmis, jos prasmė tokia:

tikrovėje įžvelgti jos ištakas -

tikrove mąstyti taip, kaip aš mąstydamas esu susijęs su vidinius veiksmus atliekančia savastimi —

atsiverti Apręties erdvei -

užmegzti ryšį su žmogumi, pasiryžus mylinčiai kovai visų tiesos prasmių stichijoje -

kantriai ir ištvermingai išsaugoti budrų protą pačioje tamsiausioje ir beviltiškiausioje situacijoje.

Filosofija yra tai, kas sutelkia, kas žmogui padeda tapti pačiu savimi, nebėgant nuo tikrovės.

1.6.13 Kari Popper (XXV f)

> Visi žmonės turi filosofiją, nesvarbu, žino jie tai ar ne. Sakysite, kad šis mūsų filosofavimas nedaug ko vertas. Tačiau jo įtaka mūsų mąstymui ir veiklai dažnai būna tiesiog niokojanti. Todėl reikia mūsų filosofavimą kritiškai patyrinėti. Tai filosofijos uždavinys... Kaip kiekvienas turi savo filosofiją, taip kiekvienas turi ir savo - dažniausiai nesąmoningą - pažinimo teoriją; ir daugelis dalykų rodo, kad mūsų pažinimo teorijos turi lemiamos reikšmės mūsų filosofijoms. Pagrindinis jų klausimas yra: ar mes galime apskritai ką nors žinoti?,.. Atsakymas nėra pesimistiškas, reliatyvus ar skeptiškas: jis rodo, kad mes galime mokytis iš savo klaidų. Priartėti prie tiesos yra įmanoma. Tai mano atsakymas gnoseologiniam pesimizmui-. Bet aš atsakysiu ir gnoseologiniam optimizmui: tikras žinojimas mums nepasiekiamas. Mūsų žinios yra kritinis spėliojimas; hipotezių tinklas, nuojautų audinys.

1.7 **Filosofijos vienybė - sistemų įvairovė**

Bandydami susidaryti pirmąjį įspūdį apie filosofijos tradiciją, tikriausiai tik *susipainiojame ir nusiviliame.* Susipainiojame, nes pasijuntame stovį nepaprastai painios filosofijų ir filosofų įvairovės akivaizdoje, kur visi vienas kitam be galo prieštarauja. Nusiviliame, nes buvo galima tikėtis, jog per pustrečio tūkstančio metų iŠ filosofijos išsirutulios šis tas naudinga; tuo tarpu filosofijos ir filosofai prieštarauja vieni kitiems dar ir šiandien. Ir vis dėlto filosofija neturi alternatyvos. Didieji filosofijos klausimai yra ir didieji žmogaus - šios nuolat kintančios problemos - klausimai. Filosofijos veikia istorijoje kaip dinamitas, jos sukelia pokyčius, perversmus, revoliucijas.

Kartais šnekame apie *skandalą filosofijoje.* Jis kyla dėl to, kad, specialiesiems mokslams nesustabdomai žengiant į priekį ir pasiekiant gerų rezultatų, filosofijoje vyrauja tokia sumaištis ir nusivylimas. Kai kurie filosofai, matydami visa tai, net puola į neviltį. Jie atsižada filosofijos kaip pirmojo mokslo, t.y. kaip autonomiško, fundamentinio ir universalaus mokslo (1.5) ir tampa scientistais (1.4.13), t.y. jie nebeneša vėliavos konkrečių mokslų priešakyje, bet eina iš paskos, nešdami jų šleifą. Bet ar iš tikrųjų turime tokį "skandalą filosofijoje"? Didysis filosofas ir matematikas G. W. LEIBNIZAS rašo:

> Turėdamas laiko, palyginčiau savo teiginius su senovės mąstytojų bei kitų šaunių vyrų teiginiais. Tiesa yra daug plačiau žinoma, negu paprastai manoma, tik pasirodo ji mums dažniausiai nugrimuota arba užsimaskavusi, ar net nustipusi ir iškraipyta, sugadinta svetimų priedų, menkinančių jos vertę ir naudą. Jei įžiūrėtume tiesos pėdsakus senųjų mąstytojų ar, apskritai, mūsų pirmtakų darbuose, tai auksą atskirtume nuo mėšlo, deimantus nuo rūdžių, šviesą nuo tamsos, ir tai botų tikrai amžinoji filosofija *(perennis quaedam philosophia).* (Laiškas Remondui, 26.8.1714, WW3,624 f)

LEIBNIZAS toliau plėtoja *šią philosophia perennis* idėją: tai, ko mokė patys

filosofai, beveik visuomet buvo tiesa, klaida dažniausiai būdavo teigimuose, kuriais kiti filosofai jiems prieštaraudavo. Filosofinė tradicija rutuliojasi tuo būdu, kad visuma, kuri rūpi filosofijai, išreiškiama įvairiais aspektais, momentais, atspalviais; filosofai įpuola į tam tikrą vienpusiškumą, kai jie suabsoliutina vieną (kad ir teisingą) aspektą. Filosofų ginče vienas suabsoliutintas aspektas keliamas prieš kitą suabsoliutintą aspektą, nors dažniausiai abu aspektai būna teisingi, kol jų nesuabsoliutiname. Nors esama plačių *sintezių,* tačiau nuolatos iškyla nauji teisingi aspektai, kurie turi būti kritiškai priešinami jau turimoms sintezėms.

O jei taip, tai vadinamasis skandalas filosofijoje neturi pagrindo. Atsiveria visiškai nauja perspektyva: filosofijos istorija pati yra filosofinis procesas. Ji yra filosofų dialogas apie vieną tiesą. Išryškėja vieni aspektai, prieš kuriuos vienpusiškai kovojama, iškeliami priešingi aspektai, bandoma sukurti sintezes, kurios šalia vėl naujai išryškėjusių aspektų pasirodo pačios esančios vienpusiškos. Kai LEIBNIZAS bandė sujungti PLATONĄ ir DEMOKRITĄ, ARISTOTELĮ ir DESCARTES'Ą, scholastiką ir tuometinį gamtamokslį, jis tradiciją traktavo ne kaip tuščių kivirčų areną, o kaip dialogą, kuris, judėdamas į priekį, per aspektų įvairovę plėtoja visumą. Filosofas, nugalėjęs paviršutinišką skandalo įspūdį, pamėgins padaryti štai ką: jis *kritiškai įsisavins tradicijoje pasireiškusius aspektus ir sistemiškai juos susies tarpusavyje.*

Tuo būdu jis įsijungia į dialogą ir pratęsia jį. Filosofas žino, kad ir jis neužbaigs šios *philosophia perennis.* Bet jis ieško naujų aspektų ir bando sujungti tai, ką pavyksta atrasti. Šitaip jis palieka atvirą *diferencijuoto problemų suvokimo* horizontą ir mėgina atskleisti bei demaskuoti lozungų, supaprastinimų, madų bei ideologijų lėkštumą. Kritiškai įsisavindamas ir sistemiškai apžvelgdamas aspektus, jis tuo pačiu atveria galimybes racionaliai *orientuotis prasmių visumoje.*

Šiuo požiūriu, nepaisant filosofijų įvairovės, visuomet egzistuoja tik *viena vienintelė filosofija.* Jos pažanga yra jos problemų suvokimo pažanga. Žinoma, ši pažanga yra sunkiau apčiuopiama negu skridimas į Mėnulį arba širdies persodinimas. Taip yra dėl to, kad filosofija nėra tematiškai redukuota ir metodiškai abstrakti (1.4.1.3), kaip specialieji mokslai. Kaip fundamentiniam ir universaliam mokslui, jai rūpi visumos tiesa, kuri nėra reginys, o turi egzistencinę reikšmę. Todėl FICHTE (1.6.7) nurodė, kad to
2.5.4 ar kito filosofo filosofavimą lemia tai, koks jis žmogus.

1.8 Pagrindiniai filosofijos klausimai - Platono trikampis

Britų filosofo A. N. WHITEHEADO požiūriu, visa Europos filosofija sudaryta iš pastabų PLATONO paraštėse. Pamėginsime, remdamiesi kai ku-

riomis svarbiausiomis PLATONO mintimis, nubrėžti tris pagrindinius filosofinio mąstymo klausimus arba svarbiausias kryptis. Tuo pačiu įžvelgsime ir pagrindines filosofijos problemas apskritai.

1.8,1 Olos alegorija

Problemą, kuri mus čia domina, galime atskleisti, remdamiesi vienu garsiausių filosofijos tekstų- PLATONO olos alegorija (Valstybė, VII, 514-516 // V 244-246, sutrumpinta):

SOKRATAS: Įsivaizduok žmones olą primenančiame būste. Per visą jį driekiasi platus šviesos ruožas. Tų žmonių kojos ir kaklas iš pat mažens surakinti grandinėmis, todėl jie negali pasijudinti iš vietos ar pasukti galvos į šalį ir visą laiką mato tik tai, kas yra prieš juos. Jie yra nugara į šviesą, kuri sklinda nuo toli aukštumoje degančios liepsnos. Tarp liepsnos ir kalinių aukštai eina kelias, atskirtas nedidele pertvara, primenančia uždangą, virš kurios fokusininkai rodo savo stebuklus. Įsivaizduok, kad už šios, pertvaros žmonės neša visokius daiktus, laikydami juos taip, kad jie išsikiša virš pertvaros; neša jie ir statulas, ir visokiausius gyvų būtybių atvaizdus, padarytus iš akmens ir medžio.

GLAUKONAS: Keistas vaizdas ir keisti kaliniai!

SOKRATAS: Jie panašos į mus. Visų pirma ar tu manai, kad jie yra mat§ ką nors kita, sava ar svetima, išskyrus šešėlius, kuriuos ugnis meta ant prieš juos esančios uolos sienos?

GLAUKONAS: Kaipgi matys, jei visą gyvenimą negali pajudinti galvos?

SOKRATAS: Tie kaliniai tikrove laikytų ne ką kitą, o pro šalį nešamų daiktų šešėlius.

GLAUKOMAS: Būtinai taip būtų.

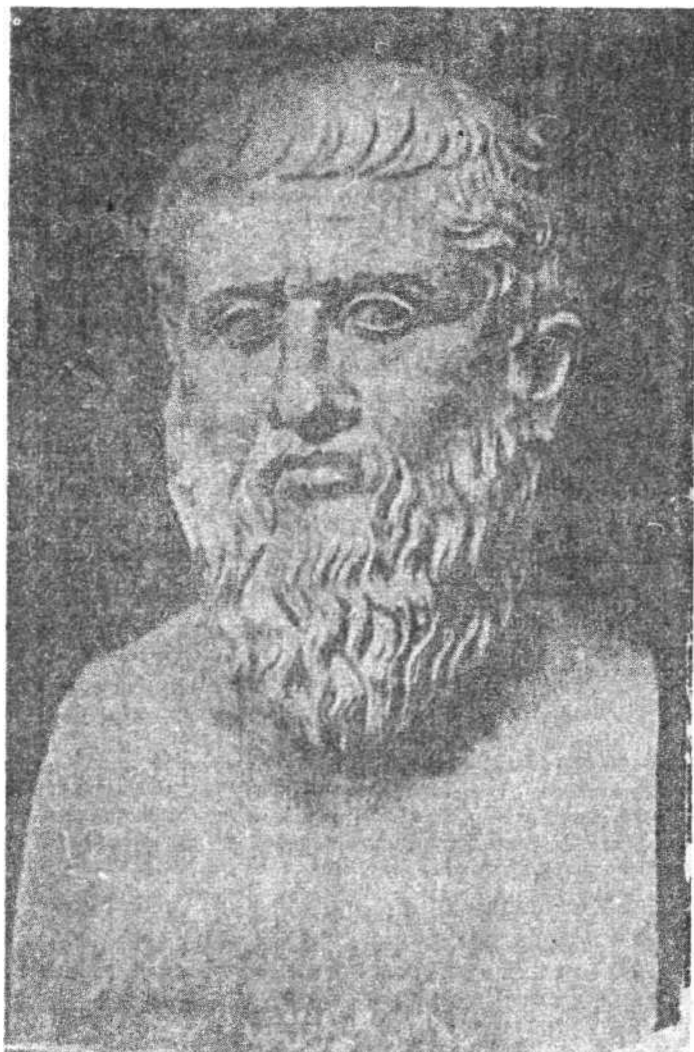
SOKRATAS: Jei kuriam nors iš jų nuimtų grandines ir priverstų jį atsistoti, pasukti galvą, vaikščioti, pažvelgti aukštyn - į šviesą. visa tai jam sukeltų skausmą, ir, šviesos apakintas, jis negalėtų žiūrėti į daiktus, kurių šešėlius matė iki šiol. Kaip tu manai, ką jis pasakytų, jei kas imtų jam tvirtinti, kad iki šiol jis matydavo tik niekus, o dabar yra kur kas arčiau būties ir regi daug tikresnius dalykus, ir, rodydamas vieną ar kitą pranešamą daiktą, priverstų jį atsakyti, kas tai? Ar tau neatrodo, kad jis labai sutriktų ir tai, ką matė anksčiau, laikytų žymiai tikresniu dalyku, negu tai, kas jam rodoma dabar?

GLAUKONAS: Žinoma, laikytų.

SOKRATAS: O jeigu lcas nors jėga temptų jį Šlaitu aukštyn ir nepaleistų tol, ko! neišvilks į šviesą, argi jis nekentėtų ir nesipiktintų šitokia prievarta? O iškopęs į viršų, jis būtų apakintas stiprios šviesos ir negalėtų įžiūrėti nė vieno iš tų tikrų daiktų, apie kuriuos jam kalbama.

GLAUKONAS: Taip, iš karto tikrai negalėtų įžiūrėti.

SOKRATAS: Kad galėtų pamatyti visa, kas yra ten, viršuje, jis pirmiau turėtų priprasti. Pradėti reikia nuo to. kas lengviausia: iš pradžių žiūrėti į šešėlius, o jau po to - į pačius daiktus; be to, tai, kas yra danguje, ir patį dangų jam būtų lengviau matyti ne dieną, bet naktį, tai yra būtų lengviau žiūrėti į žvaigždžių šviesą ir Mėnulį, o ne į Saulę ir jos šviesą. Galų gale, manau, jis jau galėtų žiūrėti ir į pačią šaulį, esančią įprastinėje savo vietoje, ir įžvelgti jos savybes.



Platonas (427-347) įkūnija pirmąjį Vakarų mąstymo apogėjų. Jo dialogų metafizika ir etika padarė nepaprastai didelę įtaką visai filosofijos tradicijai. Jis buvo Sokrato mokinys ir 387 metais Atėnuose įkūrė Akademiją - iki pat Antikos pabaigos garsėjusią filosofijos mokyklą.

1.8.2 Patyrimo kritika

PLATONAS pradeda kasdienio patyrimo pamatine kritika. Kol žmonės nekritiškai pasilieka kasdienio patyrimo ribose, jie gyvena iliuzijų pasaulyje (ola!) ir nieko nežino apie tikrąją būtį. Filosofija išlaisvina žmones iš iliuzijų olos ir veda tiesos saulės link. Tad pagrindinis skirtumas yra skirtumas tarp grynos *iliuzijos (doxa)* ir tikros *būties (6n),*

Kaip PLATONAS atskiria tuos dalykus? Parodysime tai paprastu pavyzdžiu: aš matau karvę. Ką tai reiškia? Pamėginkime nurodyti, ką gi mes iš tikro *suvokiame juslėmis,* kai matome karvę. Mes matome spalvas, formas, pavidalus, girdime mykimą. Tai, ką suvokiame juslėmis, PLATONAS pavadino reiškiniu *(phainomenon,* fenomenu). Šie juslėmis suvokiami reiškiniai *nuolatos kinta:* jie juda, spalvos keičia atspalvius, vienas pavidalas virsta kitu, mykimas aidi. Ir vis dėlto yra kažkas, kas šioje nuolat besimainančių reiškinių kaitoje *išlieka ir nesikeičia* - ši "karvė"'. Besimainantys, nuolatos kintantys, juslėmis suvokiami reiškiniai yra apraiškos to, kas per juos pasirodo ir juose nekinta: jie yra karvės apraiškos. Sakome "aš matau karvę", nes žinome, kad po nuolatos besikeičiančiais reiškiniais yra kažkas, kas reiškimų kaitoje nekinta. Galime pavadinti tai "karvės esme". Ši karvės esmė lieka tapati sau. Bet ar mes matome tą karvės esmę? Ar mes ją suvokiame juslėmis? Žinoma, ne. *Ji pati nėra joks juslėmis suvokiamas reiškinys, bet sudaro reiškinių pagrindą ir per juos reiškiasi.*

Galime lengvai įsitikinti, kad kiekviename patyrime esama šio skirtumo. Viena vertus, kiekviename patyrime patiriame nuolatos kintantį reiškinį, kurį suvokiame juslėmis. Tačiau, antra vertus, kiekviename patyrime kažkaip patiriama ir esmė, kuri lieka pastovi reiškiniams kintant ir kurią mes nors *ir pažįstame, bet juslėmis nesuvokiame.* Vėliau matysime, kad čia kyla daugybė problemų ir kad dalykas nėra toks paprastas, kaip dabar atrodo.

Reziumuosime:

- o *Regimybės sritis* yra *juslumo* sritis. Juslumas priklauso *materialiam, kūniškam* pasauliui. Jis skleidžiasi per mūsų kūniškas *jusles* (rega, klausa, skonis ir t.t.) ir susijęs su juslėmis suvokiamais *reiškiniais.* Juslės reiškiniuose suvokia nuolatinio kitimo tėkmę, nuolatinį tapsmą, virsmą ir nyksmą.
- o *Tikrosios būties sritis* yra *dvasios* pasaulio sritis. Per "dvasios akis" vyksta tikrasis *pažinimas (noesis, epistėme).* Jis neturi nieko bendra su kintančių reiškinių regimybe ir skleidžiasi ne per juslumą, o yra susijęs su tikrąja būtimi, kuri nekinta, visuomet yra tapati sau ir sudaro reiškinių pagrindą (1.6.1).

1.83 Platono trikampis

Tai paskatino PLATONĄ suformuluoti problemą, kuri tapo lemtinga visai filosofijai. Tapo aišku, kad *pažinimas negali būti paaiškintas remiantis tik juslumu.* Juslumas rodo, kad mūsų kūnas (juslių organai) ir juslėmis suvokiami daiktai (reiškiniai) yra tarpusavyje susiję. Kūnas yra "giminingas"[1] juslėmis suvokiamiems daiktams. Tačiau nuo juslumo skiriasi mūsų pažįstančioji dvasia *(nous),* kurią PLATONAS dar vadina "siela", ir ta nekintanti bei sudaranti reiškinių pagrindą tikroji būtis. Klausimas, kuris jam kyla, yra toks: *kaip mūsų dvasia gali pažinti tikrąją būtį!* Kaip galimas tikrasis pažinimas?

Klausimą galima paaiškinti PLATONO įvaizdžiais: mūsų dvasia (siela) yra tam tikra prasme uždaryta mūsų kūne ir tuo būdu atskirta nuo tikrosios būties. Dvasią ir tikrąją būtį skiria juslumo iliuzijų pasaulis. Bet juslumas negali būti tiltas tarp dvasios ir tikrosios būties. Ir vis dėlto mes ne tik juslėmis suvokiame (kaip gyvūnai), bet dar ir pažįstame. Kaip tai įmanoma?

PLATONAS sprendžia šią problemą taip: žmogaus dvasiai, iš vienos pusės, ir tikrajai daiktų būčiai, kuri sudaro reiškinių pagrindą, iš kitos, jis priešstato *trečią momentą - idėjas. Tai grynosios esmės savaime,* amžinos ir nekintančios. Bent svarbiausią savo gyvenimo tarpsnį PLATONAS manė, kad idėjos egzistuoja atskirai nuo sielos (dvasios) bei fizinių (gamtos) daiktų ir anapus jų. (Savo vėlyvuosiuose dialoguose jis modifikavo šį požiūrį.)

Taigi idėjos yra daiktų esmių amžini provaizdžiai. Idėjų įvairovę jungia ir viršija *gėrio ir grožio idėja,* kaip idėjų idėja. Ši idėjų idėja PLATONO sistemoje *yra absoliutas* (dievybė). Olos alegorijoje (1.8.1) saulė simbolizuoja šią idėjų idėją, o saulės apšviesti gamtos daiktai - kitas idėjas.

Kaipgi PLATONAS idėjų teorijos pagalba sprendžia minėtą problemą? Jis pateikia *du mitus:*

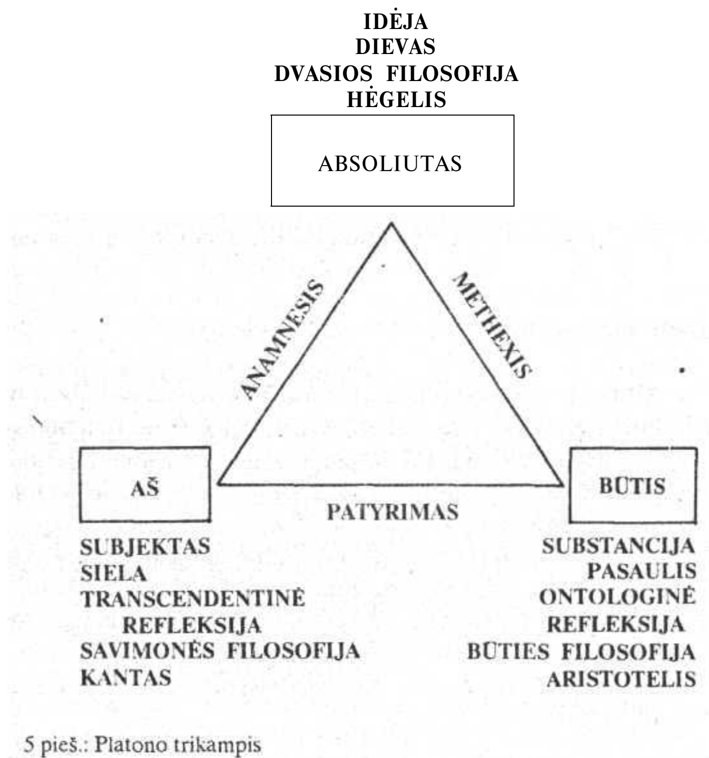
- *Anamnezės (anamnesis gr. prisiminimas) mitas:* sielos esmė yra panaši į idėjas ir joms gimininga. Iki įžengdama į nykstamą kūną,/;' *matė idėjas.* Bet sielos įžengimas į kūną, juslumas nuslopino tai, ką matė dvasia. Apsivalant *(katharsis)* nuo juslinių pančių (išeinant iš olos), darosi įmanoma *prisiminti idėjas.* Taigi tikrasis pažinimas pasiekiamas prisimenant.

- *Meteksės (methexis gr. dalyvavimas) mitas:* kosmosas atsirado *dėl pasaulio kūrėjo (demiourgos)* veiklos. Šis kūrėjas pagamino gamtos daiktus iš pirminės medžiagos, *nusižiūrėdamas į idėjas.* Todėl kaip idėjų atvaizdai, gamtos daiktai dalyvauja jose. Jie egzistuoja, *dalyvaudami* idėjose.

Taigi tikrasis pažinimas įmanomas dėl to, kad siela ir tikroji daiktų būtis

susisieja idėjoje (ar idėjose). Anamnezės (prisiminimo) požiūriu siela yra susieta su idėjomis, kuriose gamtos daiktai dalyvauja meteksės (dalyvavimo) požiūriu. Juslinis suvokimas yra tik išorinė dingstis prisiminimui.

Aprašydamas šią problemą (ją galime apibūdinti kaip PLATONO trikampį), PLATONAS iškėlė pagrindinį uždavinį visai vėlesnei filosofijai. Situacijos šarnyrus jis paslėpė po mito šydu. Nuo to laiko filosofijos uždavinys yra interpretuoti šį mitą.



5 pieš.: Platono trikampis

1.8.4 Praktika

Kaip rodo olos alegorija, PLATONO trikampis nėra vien teorinis klausimo kėlimas. Čia greičiau keliamas dar ir *etinis* reikalavimas. PLATONAS neketina apsiriboti aiškinimu, *kaip galimas pažinimas ar kokios yra patyrimo galimybės sąlygos* (plg. 1.4.1.3 ir 1.5.2). Jis parodo dar ir tai, *ką reikia daryti* (plg. 1.6.6). Trikampio problematikoje problema tampa ir žmogaus praktika. Kodėl?

Jei suvokiau skirtumą tarp juslumo ir dvasios, tai žinau, kad *negaliu* likti oloje, bet *privalau* stengtis išsivaduoti. Tada žinau ir Lii, kad negaliu pasiduoti kaprizingam juslinių polinkių ("instinktų") žaismui, bet esu įpareigotas veikti, remdamasis protu. Žmogui dera, kad dvasia (protas) valdytų juslumą. Tačiau kai dvasia išsivaduoja, ją valdo gėrio idėja. Šia prasme svarbiausias uždavinys yra žmogaus emancipacija: jis privalo išsivaduoti iš tariamų gėrybių, netvarkingų geismų, aklų aistrų bei olos polinkių ir veikti remdamasis žmogiškumu, proto įžvalga. Jis privalo ne nesąmoningai *pasiduoti* juslinių motyvų *sąlygotumui,* bet patirti dvasios laisvę, *apsispręsti* remdamasis protu. Tik viešpataujant protui, juslumas gali skleistis kaip žmogiškas juslumas.

Žmogaus emancipacija žmogiškumo vardan reiškia dar ir tai, kad esame įpareigoti *padėti kitiems,* o galiausiai *visiems* žmonėms atrasti šios emancipacijos galimybę. Olos alegorijoje tas, kuris jau išsivadavo, sugrįžta atgal į olą ir bando savo buvusius nelaimės draugus "išlaisvinti ir išvesti į viršų".

1.8.5 Filosofinio klausimo kėlimo svarbiausios kryptys

Nors PLATONO filosofija daugeliu požiūrių yra persmelkta mitų ir dėl savo pirmapradžio pobūdžio daugelį dalykų palieka nediferencijuotų, vis dėlto, remiantis olos alegorija ir trikampiu, joje galima aptikti pagrindines filosofavimo problemas. Trikampis pirmiausia veda mus prie *teorinės* ir *praktinės* filosofijos, pažinimo ir veiklos skyrimo.

Atvaizduodamas *būties-aš-idėjos* (arba gamtos-subjekto-absoliuto, arba pasaulio-sielos-Dievo) sąryšį, trikampis apibrėžia visą *teorinės* filosofijos erdvę. Svarbiausios filosofinės tradicijos pozicijos pirmiausia skiriasi viena nuo kitos atsakymu į klausimą: nuo kurio šių trijų "kampų" filosofavimas turi "pradėti" sistemingai plėtotis kaip visuma. Taip gauname tris *svarbiausias* filosofavimo *kryptis:*

- *Būties filosofija:* mąstymas, pradėdamas nuo reiškinių, kelia klausimą apie būtį - tų reiškinių pagrindą. Taigi klausiama *apie patyrimo galimybės sąlygas ne-savimonėje (ne-Aš).* Tad filosofija čia pirmiausia orientuota *ontologiškai* (ontologija = mokymas apie būtybes, t.y. apie tai, kas buvoja). Klausiama apie būtybių tikrąją būtį ir mėginama suprasti būtybę iš jos galutinių pagrindų.
- *Savimonės filosofija:* čia mąstymas žengia priešingu keliu. Jis pradeda klausimu apie Aš, kaip bet kokio patyrimo subjektą. Taigi klausiama *apie patyrimo galimybės sąlygas savimonėje (Aš),* subjekte. Tad mąstymas čia pirmiausia orientuotas *transcendentaliai,* t.y. jis klausia apie

patirtinio pasaulio ir jo apibrėžčių subjektą.

- *Dvasios filosofija:* mąstymas pradeda nuo idėjos. Jis bando suvokti *patyrimo galimybės sąlygas* iš idėjos pusės. Taigi toks filosofavimas būtį ir savimonę, substanciją ir subjektą, meteksę ir anamnezę, ontologinę ir transcendentalinę problemą apmąsto absoliuto požiūriu kaip vienybę. 7.2.3

Filosofijos istorijoje šios trys svarbiausios kryptys susijusios su trimis didžiais vardais: būties filosofija su ARISTOTELIU, savimonės filosofija su KANTU, dvasios filosofija su HEGELIU. Tačiau visos trys svarbiausios kryptys eina per visą tradiciją. Jos iš esmės ne prieštarauja viena kitai, o iš skirtingų pradinių taškų plėtoja tą patį visumos sąryšį. Beje, visi trys pradiniai taškai gali būti labai įvairiai traktuojami. Iš to plaukia ta didžiulė aspektų įvairovė, kuri ir sudaro *philosophia perennis* diferencijuotą problemų suvokimą (plg. 1.7). PLATONO trikampyje keliamais klausimais skleidžiasi visa filosofijos tradicija.

1.7 ir 1.8 skyrių santrauka

- Nors žinome daug filosofijų, iš tikro filosofija yra viena. Filosofijos raida - tai filosofinių problemų, aspektų bei sintezių daugybė, kuria *skleidžiasi philosophia perennis.*
- Filosofinio klausimo svarbiausios kryptys gali būti išvestos iš PLATONO trikampio: PLATONAS atskleidžia skirtumą tarp dvasios ir juslumo, o būties (gamtos), Aš (sielos) ir idėjos (absoliuto) polių rėmuose kelia klausimą apie tikrojo pažinimo sąlygas.
- Iš viso to aiškėja skirtumas tarp teorinės ir praktinės (etinės) filosofijos. Teorinės filosofijos svarbiausios kryptys yra būties filosofija, savimonės (Aš) filosofija ir dvasios filosofija (kaip idėjos filosofija).

1.9 Filosofijos suskirstymas

Iš 1.8.4 ir 1.8.5 skyrelių, kai ką išplėšdami, o kai ką pakeisdami, galime išvesti svarbiausias filosofijos disciplinas. Griežtai sistemiškas filosofijos suskirstymas pats būtų filosofijos problema ir suponuotų filosofijos sistemą. Todėl žemiau pateikiamoje apžvalgoje apsiribojome nors ir netiksliu, bet naudingu ir įprastu filosofijos suskirstymu į pagrindines disciplinas:

o *Teorinė filosofija*

- *Ontologija* (= mokymas apie būtybę kaip būtybę)
- *Gamtos filosofija* (= filosofinis mokymas apie gamtą; jo negalima painioti su empiriniais gamtos mokslais)
- *Antropologija (-* filosofinis mokymas apie žmogų; jo negalima painioti su specialiųjų mokslų pobūdį turinčiomis antropologijomis)
- *Filosofinė teologija* (== filosofinis mokymas apie Dievą; jo negalima painioti su Apreiškimu besiremiančia teologija)
- *Pažinimo teorija* (= filosofinis mokymas apie pažinimą; ypatingą reikšmę čia turi *transcendentalinė filosofija,* taip pat *hermeneutinė filosofija [* - supratimo teorija]).

o Praktinė filosofija (= mokymas apie žmogaus elgesį ir kūrybinę veiklą)

- *Etika (* = mokymas apie moralės požiūriu reikšmingą elgesį ir jo normas)
- *Pojetika* (= mokymas apie kūrybą arba gamybą; šiai sričiai priklauso ne tik *estetika,* kaip meno filosofija, bet ir technikos filosofija).

Aplink šias pagrindines disciplinas sutelktos vadinamosios *"kilmininko" filosofijos* (pvz., kalbos filosofija, matematikos filosofija, religijos filosofija ir pan.). Mat kiekviena specialiųjų mokslų tyrimo sritis reikalinga filosofinės refleksijos, kuri susietų šią sritį su pagrindinėmis disciplinomis. Kadangi filosofija yra fundamentinis ir universalus mokslas (1.5.2 ir 1.5.3), nėra tokios žmogiškojo pažinimo ar veiklos srities, kuri negalėtų būti filosofinio apmąstymo tema. Pažvelgę į šios knygos turinį, susidarysime šiokį tokį įspūdį apie filosofijos temų įvairovę.

Trumpo paaiškinimo reikalingas senas *metafizikos* pavadinimas. Atrodo (nors tai ir abejotina), kad jis yra bibliotekinės kilmės. Tvarkant ARISTOTELIO raštus, knygos, kurios buvo išleistos/w (gr. *meta)* fizikos knygų, buvo pavadintos metafizika. Tačiau greitai pavadinimas įgijo gilesnę prasmę: metafizika yra mokymas apie tai, *kas sudaro fizinių būtybių pagrindą.* Todėl ARISTOTELIUI metafizika reiškė *tiesiog pirmąjį mokslą* ir apėmė ontologiją bei teologiją.

Mūsų filosofijos įvado struktūra atitinka PLATONO trikampyje nubrėžtas linijas. Po trumpos *dabarties filosofijos* apžvalgos (2) pereisime prie būties filosofijos *(Tikrovė,* 3). Toliau bus posūkis subjekto link: apžvelgsime svarbiausias savimonės (Aš) filosofijos kryptis *(Pažinimas,* 4). Kadangi *žmogaus* problema apima gamtą (tikrovę ir subjetyvumą (Aš), tai po šių dalykų svarstymo eis antropologija (5). Toliau atsigręšime į praktinę filosofiją *(Etika,* 6) ir užbaigsime filosofine *teologija* (7).

A

2 DABARTIES FILOSOFIJA

Dabarties filosofija dažniausiai vadinama **XX** amžiaus filosofija. Ši riba nėra atsitiktinė. Apie 1900 metus Vakarų šalių filosofijoje įvyko žymus posūkis. Išryškėjo ir įsitvirtino naujos tendencijos. Dabarties filosofiją galima suskirstyti į *tris dideles grupes,* atsižvelgiant į bendriausią orientaciją:

- *Fenomenologiškai orientuota pozicija:* jai pirmiausia priklauso *klasikinė fenomenologija, egzistencializmas ir hermeneutinė filosofija.*
- *Pozityvistiškai orientuota pozicija:* jai priskiriama *neopozityvizmas, kritinis racionalizmas,* taip pat daugybė *loginių empiristinių ir lingvistinių krypčių.* Jas aprėpia vadinamoji *analitinė* filosofija.
- *Marksistiškai orientuota pozicija:* jai priklauso *neomarksizmo,* taip pat *marksizmo-leninizmo,* oficialios komunistinių valstybių doktrinos, įvairios atmainos.

Žinoma, šios trys grupės neišsemia visos dabarties filosofijos. Dar yra daug mokyklų, susijusių su didžiųjų mąstytojų filosofinėmis teorijomis. Tai *platonikai, aristotelininkai, augustinikai, tomistai, kantininkai ir hegelininkai.* Kaip svarbiausios mokyklos, palaikančios ankstesnes filosofines tradicijas, •greta neopozityvizmo ir neomarksizmo pirmiausia minėtinos *neokantizmas ir neotomizmas.*

2.1 Fenomenologiškai orientuotos pozicijos

Fenomenologinio mąstymo pradžia yra susijusi su dviem austrų mąstytojais. F. BRENTANO (1838–1917) buvo jo pirmtaku, o E. HUSSERLIS (1859–1938) padėjo pagrindus visai tolesnei fenomenologijos raidai. Fenomenologija pirmiausia paplito Vokietijoje, Prancūzijoje ir Beneliukso šalyse. Apie 1960 metus šiose šalyse ji buvo svarbiausia filosofinė srovė. Nuo to laiko jos reikšmė ėmė silpnėti. Tačiau daugelis fenomenologinio mąstymo išvadų tapo nuolatiniu impulsu tolesniam filosofavimui: turima omenyje *hermeneutinė* problema arba fenomenologiškai orientuotų egzistencialistų didžiosios analizės.

Fenomenologinės filosofijos svarbiausieji atstovai yra E. HUSSERL, M. SCHEI.ER, M. GEIGER, N. HARTMANN, A. PFANDER, D. v. HILDEBRAND, O. BECKER, M. HEIDEGGER, E. STEIN, R INGARDEN, H. G. GADAMER, J. P. SARTRE, E. LEVINAS, E. FINK, M. MERLEAU-PONTY, P. RICOEUR, H. REINER, L. LANDGREBE ir kiti.

2.1.1 Fenomenologinis metodas (E. HUSSERL)

E. HUSSERLIO knyga "Loginiai tyrinėjimai" (1900/01) yra vienas novatoriškiausių dabartinės filosofijos veikalų. Joje HUSSERLIS pagrindė vieną svarbiausių filosofinio tyrinėjimo metodų -*fenomenologinį metodą.* Pavadinimas "fenomenologija" kilo iŠ graikiško žodžio *phainetai (* — reiškiasi). Tuo pačiu jau pateikta ir fenomenologijos programa: *Prie pačių daiktų!* Analizuoti tai, kas reiškiasi! Filosofija turi pasukti nuo XIX a. pabaigoje vykusių nevaisingų diskusijų apie pažinimo teoriją į tai, kas reiškiasi, kas neabejotinai duota, kas *yra fenomenas.* Fenomenologija yra *mokslas apie fenomenus.*

Fenomenas pirmiausia yra visa tai, ką aptinkame patyrime. Galima skirti *išorinį* patyrimą, kuriame mums duoti "išoriniai" daiktai (namai, medžiai, automobiliai), ir *vidinį* patyrimą, kuriame mes refleksijos būdu suvokiame, kas vyksta "mumyse" (norai, baimės, pojūčiai, siekimai). Abiem atvejais man yra kažkas "duota fenomenaliai". Prisiminus PLATONO trikampį (1.8.2 ir 1.8.3), galėtų kilti įspūdis, esą HUSSERLIS šneka tik *apie justumą* ir supranta fenomenologiją kaip *empirinį* mokslą (plg. 1.4.1.2). Vis dėlto jis jokiu būdu nėra empiristas (= tas, kuris mano, kad pažinimas yra tikjuslinis). Ne kartą jis priekaištavo empiristams, kad fenomeną jie analizuoja nepakankamai atidžiai. Tatai, kas fenomenuose reiškiasi (phainetai), nėra tik jusliška. Fenomeno analizė rodo, kad *juslume glūdi ir nejusliniai dalykai.* Taigi HUSSERLIO mąstyme vyrauja platonizmas.

Išsiaiškinkime skirtumą tarp to, kas jusliška, ir to, kas nejusliška. Imkime pavyzdį: aš matau dvi pievoje besiganančias karves. Prie jų prieina trečia. Kokia prasme aš *dabar matau,* kad du plius vienas yra trys?

Aišku, kad "2 -f l = 3" (akivaizdus matematikos dalykas) nėra man duota jusliškai-vaizdžiai. Grynoji lygybė *"2 + 1* ~ 3" jokiu būdu nepriklauso nuo faktiškai besiganančių karvių. Karvės ganykloje yra empiriškos, realios, individualios, jų padėtis ir savybės yra atsitiktinės. "2 +1 = 3" yra *visai kas kita:* šią lygybe ne juslėmis *apčiuopiame, o įteigiame.* Jusliniai aktai, kuriuose man duotos besiganančios karvės, galbūt tik paskatina mane įžvelgti, kad 2 + 1 lygu 3. Nors lygybė "2 +1 = 3" *pasirodo mums per pojūčius,* tačiau ji pati nėra juntama. Grynuosiuose logikos ir matematikos formalizmuose HUSSERLIS ir atrado nejusliškus fenomenus (panašiai kaip PLATONAS).

Tad išryškėja fenomeno *dvisluoksniškumas,* kuris yra pamatinis visai fenomenologinei filosofijai:

- o Viena vertus, fenomenas turi *empirinio realumo* sluoksnį, kurį akivaizdžiai suvokiame juslumu. Šis sluoksnis *yra grindžiantysis* (sudaro fenomeno pamatą ir "laiko" antrąjį sluoksnį).
- o Kita vertus, fenomenas turi *esmės* sluoksnį. Jis apibudinamas kaip *idealių,* t.y. *eidetiškų* (iš gr. *eidos* ~ idėja, esmė, provaizdis), objektų

sluoksnis. Šis sluoksnis yra prieinamas dvasios aktams, *noezėms* (iš gr. *noesis* = nejuslinis pažinimas), ir yra suvokiamas *esmės įžvalgoje.*

Tokių esmių esama ne tik logikos ir matematikos srityse. Patyrime aptinkame veikiau materialiąsias (turinio prasme) esmes. Pavyzdys? aš turiu raudoną pieštuką, neabejotinai realų daiktą. Šio pieštuko raudonumas yra man duotas juslinio suvokimo aktu. Tačiau esmės įžvalga sugriebia ne *Šį konkretų raudonį,* bet "raudonio" *eidosą,* gryną esme, bendrą visiems raudoniams. Jinai nepriklauso nuo šio raudonio ir konkretaus šio raudonio atspalvio, lygiai kaip "2 4-1 = 3" nepriklauso nuo besiganančių karvių. Be to, egzistuoja įvairios esmių pakopos. Nuo eidoso "raudonis" aš galiu pereiti prie eidoso "spalva" ir toliau prie eidoso "savybė".

Dabar mes galime nurodyti, koks yra fenomenologinės filosofijos uždavinys: fenomenus analizuoti taip, *kad idealios esmės taptų duotybėmis.* Fenomenologijos tikslas yra *grynų* (formalių ir materialių) *esmių sistema, kuri aprėptų visas filosofines disciplinas.* Dėl to fenomenologinė filosofija vadinama *esmėsfilosofija.* Filosofiniai mokslai yra *eidetiniai* mokslai (esmės mokslai), priešingai negu *empiriniai* mokslai (faktų mokslai).

HUSSERLIS ir ankstyvieji fenomenologai manė, kad fenomenologiniu metodu galima išskirti ir ištirti *grynųjų, idealiųjų, antlaikinių ir antistorinių* esmių sritį. Šia linkme fenomenologinis metodas buvo nuolat tobulinamas ir tikslinamas. Jis turėjo suteikti filosofijai naują ir galutinį pavidalą. Iš pradžių fenomenologai nebuvo orientuoti nei į būties filosofiją (ontologiją), nei į savimonės filosofiją (transcendentalinę filosofiją) (plg.1.8.5). Galima sakyti, kad jie laikėsi dvasios filosofijos nuostatos ir analizavo tai, kas eidetiška ir idealu. Tiesa, pats HUSSERLIS netrukus pasuko į transcendentalinę fenomenologiją, tuo tarpu kiti fenomenologai veikiau išlaikė ontologinę tendenciją.

Didelės reikšmės fenomenologija turėjo ir *praktinei* filosofijai. Čia buvo remiamasi tuo, kad esmės fenomenologinį pažinimą ("matymą") praktinėje filosofijoje atitinka *vertybės bei santykių tarp vertybių pajautos.* Taigi esmės ir vertybės sudaro dvi grynosios, idealiosios būties sritis. *Esmės* (teorinę) *filosofiją* atitinka *vertybių filosofija,* taikoma etikoje ir estetikoje. Svarbiausi fenomenologinės etikos atstovai buvo M. SCHELERIS ir N. HARTMANNAS. Pagrindinis fenomenologinės estetikos atstovas buvo R. INGARDENAS.

Šiandien pirmapradės fenomenologijos pozicijų laikosi tik nedaugelis filosofų. Vis dėlto didieji fenomenologai labai praturtino dabarties filosofiją: jų atliktos gausios ir rūpestingos *analizės* pateikia gerai paruoštą medžiagą beveik visoms filosofinėms disciplinoms. Kruopštumas, kurio jie laikėsi, taikydami savo metodą, aštrino ir kitų filosofų žvilgsnį į fenomeninę duotybę.

2.1.2 **Egzistencializmas**

Pirmuoju egzistencinės filosofijos atstovu galima laikyti danų mąstytoją S. KIERKEGAARDĄ (1813-1855). Jis padarė lemiamą įtaką dabartiniam egzistencializmui. Dauguma egzistencialistų atėjo iš fenomenologinio judėjimo ir todėl taikė fenomenologinį metodą.

Egzistencializmui priskiriami šie mąstytojai: S. KIERKEGAARD, K. JASPERS, G. MARCEL, M. HEIDEGGER, J. P. SARTRE, P. WUST, A. CAMUS, ir platesne prasme abu austrų dialogistai M. BUBER bei F. EBNER.

Egzistencializmas yra ypatingas *savimonės filosofijos* variantas. Jo pamatines mintis galime paaiškinti, remdamiesi KIERKEGAARDO suformuluotu skyrimu. *Tai objektyvios ir subjektyvios refleksijų skyrimas.*

^Objektyvus mąstymas yra abejingas mąstančiam subjektui ir jo egzistencijai, tuo tarpu subjektyvus mąstytojas, kaip egzistuojantysis, yra esmiškai suinteresuotas savo paties buvimu - Šiuo buvimu jis egzistuoja. Todėl jo mąstymas yra kitokio pobūdžio refleksija, būtent vidujybės refleksija..., priklausanti tik šiam, o ne kitam subjektui. Objektyvais mąstymas viską sudeda į rezultatą. Pakišdamas šį rezultatą nusirašymui ar pasakinėdamas, objektyvus mąstymas skatina žmoniją smulkiam sukčiavimui. Tuo tarpu subjektyvus mąstymas viską paverčia tapsmu, o rezultatams neteikia reikšmės; iš dalies dėl to, kad jie priklauso tiesiog mąstytojui, žinančiam kelią, iš dalies dėl to, kad pats mąstytojas, kaip egzistuojantis, nuolat tampa, kaip, beje, kiekvienas žmogus, kuris neapsijuokia, tapdamas objektyviu arba kokiu nors nežmonišku bodu virsdamas spekuliacija. Vidujybės refleksija yra subjektyviojo mąstytojo dviguba refleksija. Mąstydamas jis mąsto bendrybę, tačiau egzistuodamas šiame mąstyme, paversdamas bendrybe vidujybe, jis vis labiau subjektyviai izoliuojasi.(III, 200-201)

Ką reiškia šis skyrimas? Žmogus *gali reflektuoti* kasdienį patyrimą, iš kurio kyla filosofija (1.3.1). Egzistencialistai mano, kad jis iš esmės turi dvi galimybes:

o Jis gali savo interesą nukreipti į tai, kas duota objektyviai, *atsisakydamas savęs, savo asmeninio individualaus subjektyvumo ir vidujybės.* Šios galimybės būdingas pavyzdys yra *mokslinis-techninis* interesas. Egzistencialistai mano, kad ir filosofija dažniausiai yra *objektyvios refleksijos* paženklinta.

Net kai aš reflektuodamas atsigręžiu *į save,* refleksija gali išlikti objektyvi. Taip būna, kai aš save mąstau *kaip* gyvą būtybę, *kaip* protingą būtybę, *kaip* valstybės pilietį. Čia visuomet šneku apie save, kaip apie kažką, kuo gali būti ir kiti. Aš kaip *šitas Aš* čia nesvarbus. Nekreipiu į jį dėmesio. Tačiau būtent šis "mano paties" Aš ir rūpi egzistencialistams. Jie atmeta objektyvią refleksiją. G. MARCELIS joje įžiūri pagrindinę "turėjimo" tendenciją, viską racionaliai subordinuojančią ir techniškai pasisavinančią. Pasak J. P. SARTRE, ji veda prie Šleikštulį sukeliančios būties savaime *(l'en soi).* M. BUBERIS kalba apie daiktiško pasaulio neautentiškumą. Ir M. HEIDEGGERIS laiko objektyviai reflektuojamą žmogaus būtį neautentiška ir nupuolusia.

o Tačiau žmogus *gok suvokti save pat į ir kaip galimybę.* Šioje *subjektyvioje refleksijoje* jis ieško savojo "Aš pats", asmeninės, individualios, subjek-

tyvios būties, to Aš, kuris vadinamas *egzistencija.* Radikali *laisvė* pasireiškia tuo, kad žmogus save patį suvokia *kaip galimybę* ir projektuoja save. Aš esu toks, kokį pats save projektuoju egzistuodamas.

Egzistencija yra pagrindinė egzistencializmo tema. Ji yra subjektyvumas, laisvė, kurioje aš pats save kuriu. Ji yra suvokiama egzistenciniuose *išgyvenimuose,* suprantant savo būtį kaip buvimą-mirties-link (HEIDEGGER), žinant savižudybės galimybę (CAMUS), patiriant būties trapumą gyvenimo ribinėse situacijose (JASPERS), Egzistencija visuomet esti *pasaulyje.* Ji atsiskleidžia kaip besirūpinantis ir sergintis buvimas -pasaulyje (HEIDEGGER). Ji atsiranda meilingoje komunikacijos kovoje (JASPERS), Pasak KIERKEGAARDO, egzistencija yra "santykis, kuris santykiauja pats su savimi". Žmogus yra tokia būtybė, "kuriai būnant rūpi pats jos buvimas" (HEIDEGGER).

Objektyvios ir subjektyvios refleksijų, objektyvumo ir egzistencijos skyrimas egzistencializmui/turi lemiamos reikšmės. Egzistencinis filosofavimas radikaliai kelia *autentiško egzistavimo* reikalavimą. Egzistencialistai atskleidžia žmogui jo tikrąjį Aš kaip laisvę ir kaip galimybę. *Autentiškos būties-galimybės* reikalavimas atskleidžia ir svarbiausius *praktinius etinius* siekius. Žmogus yra pažadinamas iš kasdienio buvimo-pasaulyje savimaršos ir susiduria su savo, kaip laisvos egzistencijos, atsakomybe. Jis įstumiamas į rūpestį, baimę, net neviltį savo buvimo absurdiškumo, neišvengiamos nesėkmės ir mirties akivaizdoje. Perplėšę kasdienybės, vartotojiškos mąstysenos ir kasdienos išsiblaškymo miglą, slepiančią egzistenciją, egzistencialistai negailestingai iškelia į pirmą planą žmogaus būties *prasmės problematiką.* Baigtinume, įmestyje į pasaulį ir faktiškume žmogus patiria save kaip laisvę ir galimybę.

Tiesa, ši *prasmės problematika* interpretuojama įvairiai. KIERKEGAARDUI vienintelis galimas būdas įveikti neviltį yra egzistencinis žmogaus ryšys su Dievu. Lygiai taip pat MARGELIUI tikroji egzistencija yra dalyvavimas dieviškoje būtyje mylint, tikint ir būnant ištikimam. JASPERSO požiūriu, ribinės situacijos ir mirtis, kaip galutinis žlugimas, yra Dievo šifrai, kurių reikšmę turime išsiaiškinti. SARTRE ir CAMUS atmeta Dievą, kaip galutinį prasmės pagrindą. Tuo jie pripažįsta visišką egzistencijos absurdiškumą, kuriam žmogus turi atsispirti ir kuriame turi ištverti. SARTRE: žmogus yra beprasmė aistra *(l'home ėst une passion inutile).*

Koks yra egzistencializmo santykis su fenomenologija? Pirmiausia į akis krenta egzistencialistų priekaištas fenomenologijos klasikams (visų pirma pačiam HUSSERLIUI): klasikinė fenomenologija yra paženklinta objektyvios refleksijos ir dėl to užmiršta egzistenciją. Todėl daugelis egzistencialistų atsisakė fenomenologijos. Kas gi, egzistencialistų nuomone, turėtų būti fenomenologinės analizės objektas? *Fenomenologija turėtų analizuoti egzistencijos struktūras.* Ji turėtų parodyti, kokia yra pirmapradė egzistencijos sąranga ir sklaida. HEIDEGGERIS tokias struktūras vadina *egzistencialais.* Šios analizės *yra* vienas svarbiausių egzistencializmo pasiekimų. Egzisten-

cinės struktūros, nulemiančios egzistenciją, *yra* pasauliškumas, istoriškumas, kūniškumas, buvimas-drauge, taip pat specialesnės: anonimiškumas, buvimas-mirties-link, lytiškumas, gėda, baimė, turėjimas ir pan. *Egzistencialų teorija* Šiandien yra būtina filosofinės antropologijos dalis.

2.13 Hermeneutika

Hermeneutika (iš Hermio, dievų pasiuntinio, nešusio žmonėms dievų žinias) kilo iš skelbimo, vertimo ir aiškinimo *(hermeneus* =gr. heroldas, aiškintojas) meno. Šiandien hermeneutikos problemų ratas apima *tekstų, teorijų, įvykių, dalykų aplinkybių irkt. interpretavimą, aiškinimą irsupratimą,* Lemiamą impulsą kelti hermeneutinį klausimą davė *teologija* (1.4.2), tiksliau; Šventojo Rašto aiškinimo *(egzegezes)* problematika. Moderniosios hermeneutikos pirmtakai buvo F. E. D. SCHLEIERMACHER (1768–1834) ir W. DILTHEY (1833–1911). Šiuolaikinis hermeneutikos pavidalas kyla iš egzistencialistų, pirmiausia HEIDEGGERIO, *egzistencialų teorijos.* Remdamiesi egzistencialų teorija, hermeneutikos problemą galime suformuluoti taip: *suvokus kalbą, istoriškumą, buvimą-drauge kaip egzistencialus, iškyla visiškai konkreti supratimo problema.*

Imkim tokį pavyzdį: Herbertas von Karajanas diriguoja orkestrui, atliekančiam Beethoveno 9-ąją simfoniją. Taigi, jis šį meno kūrinį *interpretuoja.* Ką tai reiškia? Ar Karajanas atkuria tik tai, ką Beethovenas sukūrė? Tiksliau sakant, ar jis tik pakartoja tai, ką norėjo išreikšti Beethovenas? O gal tokios interpretacijos prasmė veikiau ta, kad *pats interpretatorius yra kūrėjas ir savo nuostatas įneša į interpretaciją!* Vargu ar kas suabejos, kad teisingas yra antrasis atvejis.

Tekstų, teorijų, įvykių, aplinkybių ir meno kūrinių aiškinimas, supratimas ir interpretavimas yra daugiau nei grynas pakartojimas. H. G. GADAMERIS sako taip:

> Filosofinė hermeneutika prieina išvadą, kad supratimas yra galimas tik tuomet, kai suprantantysis atsižvelgia į savo prielaidas. Produktyvus interpretatoriaus įnašas neatsiejamas nuo pačios supratimo prasmės. (GADAMER (2), 1069-1070).

Taigi supratimo prielaida visuomet yra *išankstinis supratimas.* Su šiuo išankstiniu supratimu artėjame prie to, ką norime suprasti, ir išankstinis supratimas tampa supratimo dalimi. Išankstinis supratimas yra įvairiai sąlygotas. Svarbiausia sąlyga yra mūsų buvimo-pasaulyje *istoriškumas,* kuris kondensuojąs! kalboje. Čia reikia skirti:

o Viena vertus, visos visuomenės *bendrą* (buvimas-drauge) save s supratimo ir išankstinio supratimo būdą, kurį lemia konkreti visuomenės istorinė situacija. "Nepanaikinamas, būtinas atstumas tarp epochų, kultūrų, klasių, rasių yra antsubjektyvus momentas, suteikiantis supratimui įtampą ir gyvenimą"(GADAMER).

- Antra vertus, *individualų* istoriškumą, kuris plaukia iš individo kilmės ir jo gyvenimo istorijos.

Todėl šiuo atžvilgiu visi supratimai, aiškinimai, interpretavimai yra istoriški, taigi paženklinti šio sąlygotumo.

Ar, žinodami apie šį sąlygotumą,, *negalime jo išaiškinti?* Ar negalime aiškiai atskirti tai, ką Beethovenas norėjo išreikšti, ir tai, kas yra Karajano interpretacija? Ar negalime atskirti mūsų išankstinio supratimo nuo "paties dalyko"? Fenomenologijos klasikai (HUSSERL, SCHELER, INGARDEN) manė, kad tai padaryti galima (plg. 2.1.1). Tačiau hermeneutinio mąstymo raida parodė, kad *tai neįmanoma.* Esama neįveikiamo *hermeneutinio* rato: bet kokį supratimą sąlygoja suprantančioje išankstinis supratimas. Kai reflektuodamas noriu paaiškinti šį išankstinį supratimą, vėl susiduriu su išankstiniu supratimu, kuris yra nepaaiškinama prielaida. Ką norėjo išreikšti Devintojoje simfonijoje pats Beethovenas, mes niekada nesužinosime. E. CORETH hermeneutinį ratą apibūdino taip:

> Jis reiškia, kad negali būti pradinio taško be prielaidų. Visuomet jau yra konkretus, aplinkybių sąlygotas, pasaulyje save patiriantis ir suprantantis žmogus, kuris... klausia. Konkretus išankstinis supratimas negali būti visiškai pašalintas. Mes negalime savęs peržengti. Mes negalime reflektuodami pereiti nuo savo konkretaus buvimo "čia" prie gryno "Aš mąstau". Mes visuomet atsinešame patys save - savo istorinį supratimo horizontą. (CORETH (2), 18)

Svarbiausia čia *yra kalba.* GADAMERIS pabrėžia:

> Žmogus pažįsta^ pasaulį, tarpininkaujant kalbai. Pirmoji orientacija pasaulyje įvyksta, mokantis kalbos. Dar daugiau, mūsų buvimo-pasaulyje kalbiškumas galiausiai artikuliuoja visą patyrimo sritį. (1071)

Konkreti gyva kalba yra visų ta kalba kalbančių žmonių bendro išankstinio supratimo išraiška. Ji gyvuoja komunikacijoje. Pasaulis visuomet *yra patiriamas per komunikaciją ir yra atviras kalbos dėka.* Kalba pati savaime 4.4.4
kiekvienam kalbančiajam yra tam tikras išankstinio supratimo būdas, ir šiuo atžvilgiu ji yra bet kokio supratimo sąlyga.

Hermeneutika atlieka svarbų vaidmenį šiuolaikinėje *dvasios mokslų* (plg. 1.4.1.1) metodų sampratoje. Dvasios mokslai tyrinėja "žmogaus dvasios kurinius" (istoriją, meną, religiją, kalbą). Šių mokslų metodas yra ypatingas *supratimo* būdas (aiškinimas, interpretavimas).

Istorikas žino, kad istorinio įvykio reikšmė negali būti vienareikšmiškai nustatyta, kadangi 5.5
kinta istoriko supratimo horizontas (= išankstinis supratimas); todėl istorijos rašymo problema nuolat kyla iš naujo. Istorija turi boti nuolat *perrašoma. Meno mokslai* negali interpretuoti meno kūrinių pačių savaime, neistoriškai, nes interpretacijoje dalyvauja išankstinis supratimas. Tačiau ir *teologas* žino, kad Šventojo Rašto egzegezė ir tradicinio tikėjimo turinio supratimas visuomet sąlygotas istoriškai konkrečios mūsų šiandienio buvimo-pasaulyje kalbos. Todėl ir tikėjimo tiesos.turi būti vis iŠ naujo artikuliuojamos. Ankstesnių filosofinių teorijų geresnis ***filosofinis istorinis*** suvokimas skleidžiasi šiame hermeneutiniame rate. -

Žinoma, tai nereiškia, kad dvasios moksluose vyrauja savivalė: kiekvienas iŠ šių mokslų yra griežtai metodiškas. Vis dėlto tai nepašalina hermeneutinės problemos. Mat šis metodiškumas pats kyla iš istoriškai ankstesnio supratimo.

Ir *gamtos mokslai* neišvengia šios problemos. Gamtos mokslų ir teorijų istorija rodo, kaip glaudžiai pastarieji yra susiję su išankstiniais, laiko ir kultūros sąlygotais supratimo būdais. Mažiausiai nuo hermeneutinės problematikos priklauso formalieji *mokslai.*

22 Analitinė filosofija

Analitinė filosofija priklauso antrajai dabarties filosofijos grupei. Jos ištakos - XIX amžiaus pozityvizmas. XX amžiaus analitinės filosofijos centrai buvo Viena ir Cambridge. Europoje įsigalėjus nacionalsocializmui ir komunizmui, analitinė filosofija pasitraukė į anglosaksų ir Skandinavijos šalis. Čia ji tapo vyraujančia filosofine kryptimi. Maždaug nuo 1960 metų jos reikšmė Europoje ėmė augti.

Glaustai pristatę klasikinį *pozityvizmą,* apibūdinsime keturias svarbiausias analitinės filosofijos pozicijas: *ankstyvąjį* WITTGEiNSTEINĄ, *Vienos ratelio neopozityvizmą, kritinį racionalizmą, vėlyvąjį* WITTGENSTEINĄ.

2.2.1 Pozityvizmas

Klasikinio pozityvizmo pagrindiniai atstovai XIX amžiaus antrojoje pusėje buvo A. COMTE (1798-1857), E. LAAS (1837-1885) ir E. MACH (1838-1916). Pateiksime pagrindinius pozityvizmo principus:

4.2.3.1 o *Empirizmas:* dauguma pozityvistų yra radikalūs empiristai. Jų nuomone, visas pažinimas gali būti redukuojamas į *pojūčius.* Pozityvizmas "nepripažįsta jokių kitų pagrindų, išskyrus pozityvius faktus, t.y. išorinius ir vidinius pojūčius" (E. LAAS). Visą fizinę ir psichinę tikrovę sudaro *vien pojūčių kompleksai.* Net formaliąją logiką bandoma paaiškinti empiristiškai.

o *Materializmas:* su empirizmu tiesiogiai susijusi tendencija - atmesti viską, kas nėra jusliška, t.y. materialu. Todėl visos kalbos apie protą, dvasią, Dievą ir t.t. nuosekliai empiristiškai ir materialistiškai atmetamos.

o *Scientizmas:* su švietėjišku patosu pozityvizmas paskelbė *besąlygišką tikėjimą mokslu.* Tik empiriniai mokslai, pirmiausia tikslusis gamtos Mokslas, laikomi mokslu. Filosofija yra tik mokslo tarnaitė, jos uždavi-

nys apibendrinti atskirų mokslų rezultatus (plg. 1.4.1.3).

Garsioji A. COMTE'O *trijų stadijų koncepcija* išreiškia pozityvizmo patosą ir iki šiol daro įtaką. Ji teigia, kad yra trys žmonijos raidos pakopos: *teologinė, metafizinė irpozityvistinė.* Pozityvistinė pakopa yra žmonijos pažangos rezultatas. Tikjoje žmonija įveikia religinius ir metafizinius prietarus, t.y. pasiekia moksliškumo pakopą. Šis patosas leidžia suprasti daugumos pozityvistų antimetafizinį ir antireliginį nusiteikimą.

2.2.2 **Ankstyvasis** WUtgensteinas

Austras L. WITTGENSTEINAS (1881-1951) yra vienas žymiausių dabarties filosofų. Jo ankstyvuosius darbus iš esmės sąlygojo *formaliosios logikos raida,* prasidėjusi apie 1850 metus ir pasiekusi aukščiausią tašką A. N. WHI-
TEHEADO ir B. RUSSELLO darbe *"Principia mathematica"* (1910-1913) (plg. 4.5
1.4.1.1. ir 1.4.1.4). Pirmasis, naujas perspektyvas atvėręs, WITTGENSTEINO darbas yra maža, numeruotais teiginiais parašyta knygelė *"Tractatus logico-philosophicus"* (1921, WW Bd. I, 7-83). Pateiksime svarbiausias traktato mintis. Kadangi jo autoriaus kalba yra paprasta ir tiksli, kiek galima dažniau naudosimės paties WITTGENSTEINO žodžiais.

WnTGENSTEINAS remiasi savo draugo B. RUSSELLO *loginiu atomizmu.* Ši teorija teigia, kad pasaulis yra "faktų, o ne daiktų visuma" (Tractatus 1.1).

2: Tai, kas yra, faktas, yra dalykų padėties buvimas. 2.01: Dalykų padėtis - tai objektų (dalykų, daiktų) sąryšis. 2.011: Svarbu yra tai, kad daiktas gali būti dalykų padėties sudedamoji dalis.

Logika nagrinėja dalykų padėties galimybę. Ji rodo, kokia dalykų padėtis yra galima ir kokia negalima. Šią galimybę ji pateikia grynai formaliai.

Visas pažinimas yra atspindėjimas. Pažinimas yra galimas dėl to, kad ir *tikrovės forma* (dalykų padėties galimybė), ir (minčių) *atspindėjimo forma* yra loginės prigimties.

2.18: Tai, kas turi boti bendra kiekvienam atspindžiui (nesvarbu, kokia jo forma) ir tikrovei, kad atspindys galėtų ją apskritai - teisingai arba klaidingai - atspindėti, yra loginė forma, tikrovės forma. 3: Loginis fakto atspindys yra mintis. 3.01: Teisingų minčių visuma yra pasaulio atspindys. 3.1: Sakinyje mintis išreikšta juslėmis suvokiamu pavidalu. 4.01: Sakinys yra tikrovės atspindys.

Kadangi logika yra tikrovės *ir* atspindžio forma, tai:

4.0312: Sakinio *galimybė* grindžiama objektų pavadavimo ženklais principu. Mano pagrindinė mintis ta, kad "loginės konstantos" nieko nepavaduoja. Todėl "faktų logikos negalima niekuo pavaduoti".

Taigi visuose prasminguose sakiniuose yra *du dalykai: loginėforma,* kuri



Ludwig Wittgenstein, gimė 1889 m. Vienoje, mirė 1951 m. Cambridge. Ryškiausia dabarties filosofijos figūra. Pirmuoju savo kūrybos periodu davė stiprų impulsą neopozityvizmui atsirasti (Vienos ratelis). Antruoju, orientuotu į lingvistiką, sukūrė, be kita ko, ir kalbos žaidimų teoriją.

yra ir tikrovės forma, *iiženklai,* kurie mintyse pavaduoja atspindėtus objektus. Tą patį galima pasakyti kitaip: visus prasmingus sakinius sudaro tik

o *empirinės sąvokos (* = daiktus atitinkančios išraiškos) ir

o *loginėsfunkcijos,* kurios susieja empirines sąvokas.

Taigi šios išvados liudija, kad apsispręsta *empirizmo* naudai (plg. 2.2.1). Po to neišvengiamas ir *scientizmas:*

4.11: Teisingų sakinių visuma *yra* gamtos mokslo visuma (arba gamtos mokslų visuma).

1.6.10 skyrelyje matėme, kokį vaidmenį WITTGENSTEINAS skyrė filosofijai. Ji nėra nei teorija, nei mokslas. Ji yra gamtos mokslų tarnaitė. Jos uždavinys - *logiškai analizuoti gamtos mokslų kalbą.*

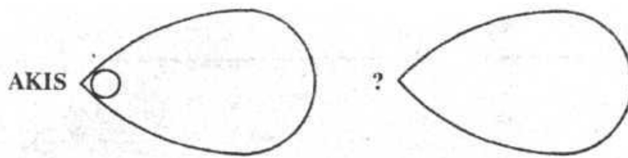
4.113: Filosofija apibrėžia ginčijamą gamtos mokslų sritį. 4.114: Ji turi apibrėžti, kas gali būti mąstoma ir tuo pačiu - kas negali būti mąstoma. Tą, kas negali boti mąstoma, ji turi .iš vidaus apriboti tuo, kas gali būti mąstoma. 4.115: Ji parodo, kas negali būti išsakyta, aiškiai apibrėždama, kas gali būti išsakyta. 4.116: Visa, kas apskritai gali būti mąstoma, gali būti mąstoma aiškiai. Visa, kas gali būti išsakoma, gali būti išsakoma aiškiai.

Priešingai negu klasikinis pozityvizmas, WITTGENSTEINAS atmeta požiūrį, esą logika yra empirinis mokslas, kuris atsiranda, apibendrinus atskirus stebėjimo faktus. Logika yra visiškai nepriklausoma nuo patyrimo. Jos teiginiai yra *tautologiški,* t.y. visiškai nieko nesakantys.

Prisiminkime PLATONO trikampį (1.83)! WnTGENSTEINO poziciją galima interpretuoti kaip empiriškai redukuotą (apribotą) dvasios filosofijos variantą. Idėjos vietą užima tautologiška formalioji logika. Ja remiantis, abu kiti "kampai" redukuojami tokiu būdu: "Aš" redukuojamas į atspindinčius, logiškai struktūruotus sakinius (gamtos mokslas), būtis redukuojama į atspindimą, logiškai struktūruotą dalykų padėtį (tikrovė). Po Šios PLATONO trikampio redukcijos atrodo, jog WITTGENSTEINAS visas tris filosofinių klausimų grupes taip supaprastina, kad, kalbant platoniškai, jo filosofija pasilieka juslinių šešėlių oloje. Matysime, kad šia redukcija remiasi *neopozityvizmas* (2.2.3). Tiesa, paties WITTGENSTEINO požiūris kitoks.

Matėme, kad, jo požiūriu, apmąstomų dalykų visuma sutampa su gamtos mokslų visuma. Apmąstomų dalykų riba yra ir (empirinius) faktus atspindinčios kalbos riba. "Mano kalbos ribos reiškia mano pasaulio ribas". Tačiau čia WITTGENSTEINUI iškyla savimonės filosofijos klausimas apie subjektyvias *patyrimo sąlygas* (plg. 1.8.5). Jo atsakymas:

5.632: Subjektas nepriklauso pasauliui, jis yra pasaulio riba. 5.633: Kur pasaulyje galima aptikti metafizinį subjektą? Tu sakai, kad čia esama panašumo į akį ir regėjimo lauką. Bet juk akies tu iš tikrųjų *nematai* Ir niekas *regėjimo lauke* neduoda pagrindo išvadai, kad tai, ką matome, matome akimi.



"Regėjimo laukas nėra, sakykim, tokios formos" (kaip 1 pieš,)
Greičiau jo forma yra tokia kaip 2 pieš.

6 pieš. Akis ir regėjimo laukas pagal Wittgensteiną.

Labai panašiai WITTGENSTEINAS samprotauja apie vertybės problemą, kurią *kelia praktinė* filosofija:

6.41: Pasaulio prasmė turi būti už jo ribų. Pasaulyje viskas yra taip, kaip yra, ir vyksta taip, kaip vyksta; jame nėra jokios vertybės - net jeigu ji būtų, ji neturėtų jokios vertės. Jeigu yra kokia nors vertybė, turinti verte, ji turi būti anapus visko, kas vyksta, anapus visko, kas vienaip ar kitaip yra, ribų. Nes visa, kas vyksta ir vienaip ar kitaip yra, yra atsitiktinai. Tai, kas visam tam suteikia ne-atsitiktinumo pobūdį, negali būti pasaulyje, nes tai vėl būtų atsitiktinis dalykas. Tai turi būti anapus pasaulio.

Panašiai yra ir su Dievo problema bei religija:

6.432: *Koks* yra pasaulis, stovinčiam virš pasaulio visiškai nerūpi. Dievas neatsiveria pasaulyje. 6.4321: Visi faktai yra tik uždavinys, o ne sprendimas. 6.44: Mistiška yra ne tai, *koks* yra pasaulis, o tai, kad jis yra. 6.45: { pasaulį žiūrint sub specie aeterni [amžinybės požiūriu], jis regimas kaip (ribota) visuma. Pasaulio, kaip ribotos visumos, pajauta yra tai, kas mistiška. 6.5: Atsakymui, kurio negalima išsakyti, negalima iškelti ir klausimo. *Mįslės* nėra. Jeigu klausimą apskritai galima iškelti, *[įgalima* ir atsakyti. 6.522: Tikriausiai esama neišsakomybės. Ji *pasirodo,* tai yra mistiška.

Pasinaudoję PLATONO trikampiu, matome, kaip WITTGENSTEINO filosofija yra susijusi su tam tikra klasikine problematika: pasaulio (būties), sielos (Aš), Dievo (idėjos) problematika, taip pat laisvės prasmės problematika (praktika). Šios problemos *pasirodo. Tačiau jų ne įmanoma išsakyti.* Garsiojoje traktato pabaigoje sakoma:

6.54: Mano teiginiai suteikia aiškumą tuo būdu, kad tas, kuris mane supranta, galiausiai pripažįsta jų beprasmiškumą, kai, remdamasis jais, pakyla virš jų. (Jis turi, taip sakant, numesti kopėčias po to, kai jomis užlipo). Jis turi Šiuos teiginius įveikti, kad teisingai pamatytų pasaulį. 7: Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti.

2.2.3 Vienos ratelio neopozityvizmas

Neopozityvistinė mokykla, kuri susiformavo, gana stipriai veikiama WrrrGENSTELvo Traktato, tapo žinoma visuomenei, pasirodžius 1929 metais darbui "Mokslinis pasaulio supratimas

- Vienos ratelis". Svarbiausieji neopozityvizmo atstovai yra: M. SCHLICK, O. NEURATH, R. CARNAP, V. KRAFT, H. HAHN, H. REICHENBACH, K. POPPER, K. FEIGL ir kiti.

Neopozityvistai yra *loginiai empiristai.* Be to, jie yra radikalūs *scientistai.* Mokslo etalonu jie laiko tiksliuosius gamtos mokslus. Visi kiti mokslai tikslaus gamtos mokslo metodo pagalba turi būti paversti vieninteliu *vieningu mokslu.* Neopozityvistų pagrindinis reikalavimas yra: pertvarkyti mokslą sistemą taip, kad joje liktų tik du elementai:

- o *empiriniai* (jusliniai) *elementarūs potyriai* ir jų
- o *formalūs loginiai ryšiai* (plg. 2.2.2).

Neopozityvistai ir daugelis jų pasekėjų dėl jų scientistinių pažiūrų vadinami *moksliniais filosofais.* Remdamiesi COMTE trijų stadijų koncepcija (2.2.1), jie laikosi nuomonės/kad tik dabar tapo galima teisinga (moksliška) filosofija. Tad didesnioji filosofijos dalis nuo PLATONO iki HĖGELIO buvo atmesta kaip *nemoksliška.* Neopozityvistai daug nusipelnė *formalių loginių* tyrinėjimų bei *metodologijos ir mokslo teorijos* srityse. Vėliau, pasitelkę pavyzdį, parodysime, kaip vystėsi neopozityvistinė filosofija. 4.6

2.23.1 Prasmės kriterijus

Galima iškelti klausimą, *kokiomis sąlygomis teiginiai yra moksliškai prasmingi.* WITTGENSTEINO požiūriu, teiginio prasmė glūdi jo verifikacijos metode. Taigi sakinio prasmė nustatoma *metodu,* kuriuo parodoma, kada sakinys yra teisingas ir kada ~ klaidingas. WITTGENSTEINAS ir neopozityvistai pripažįsta tik *empirinius* metodus.

Šį požiūrį perėmė ir jį patikslino R. CARNAPAS: sakinys yra prasmingas tuomet, kai

- o jame nėra *beprasmių žodžių,* t.y. žodžių, neturinčių empirinių atitikmenų, ir
- o jei sakinys yra *sudarytas korektiškai sintaksės požiūriu.*

Taigi pirmasis kriterijus yra *empirinis,* o antrasis - l*oginis.* Tad yra *dvi beprasmių teiginių* (t.y. teiginių, kurie nėra nei teisingi, nei klaidingi) *klasės. Pirmajai* klasei priklauso *sintaksės požiūriu korektiški teiginiai, kuriuos sudaro beprasmiai Žodžiai.*

CARNAPAS pateikia pavyzdį: kažkas vartoja predikatą "liamziškas" (akivaizdžiai visiškai neprasmingas žodis) ir daiktus skirsto į liamziškus ir ne-liamziškus. Jo klausiama, kokiomis sąlygomis daiktai vadinami liamziškais, jis sako, jog pasakyti negalįs, nes liamziškumas yra metafizinė savybė. CARNAPO požiūriu, žodžiai **"Dievas",** "Absoliutas", "Niekas" ir pan. yra beprasmiai kaip ir "liamziškumas"; sakiniams su šiais žodžiais nepritaikomas verifikacijos metodas. Kita vertus, sakinį "Šiame debesyje sėdi Jupiteris" galima nagrinėti kaip visiškai

prasmingą. Kaip tik griaustinį interpretuojant kaip Jupiterio niurzgėjimą, "Jupiteriui" nuro-
7.1.5 domas empirinis atitikmuo.

Antrajai klasei priklauso *sintaksės požiūriu netaisyklingi teiginiai,* pvz., "Cezaris yra pirminis skaičius" arba "Niekas niekėja" (HEIDEGGER).

Mes matome, kaip aštriai reiškiasi antimetafizinė nuostata. CARNAPAS nori pasakyti: žinoma, be mokslo yra dar kitos žmogiškosios veiklos rūšys, pvz., religija ir menas. Tačiau tos veiklos rūšys nėra mokslas, ir jos negali turėti pretenzijų būti mokslu. Mokslo sąvoka apibrėžiama, nuosekliai remiantis *scientizmu.* CARNAPO požiūriu, metafizika išreiškia tam tikrą gyvenimo pajautą, kurią visiškai teisėtai gali išreikšti religija arba menas (plg. 1.4.2 ir 1.4.3). Tačiau metafizikai religijos ir poezijos dalykus suplaka su mokslu ir gauna darinius, kurie mokslo požiūriu yra beprasmiai, o religijos ar meno požiūriu - beverčiai. Metafizikai yra tarsi muzikantai be klausos.

Ši neopozityvistų metafizikos kritika yra Visiškai skaidri:

- Jie nekritiškai remiasi empiristine ir scientistine mokslo sąvoka.
- Iš šios mokslo sąvokos jie neabejodami išveda prasmės kriterijų.
- Viską, kas neatitinka šios mokslo sąvokos, jie demaskuoja kaip beprasmybe.

Šią empiristinio prasmės kriterijaus sampratą kritikavo K. POPPERIS. Jis parodė, kad, remiantis tokiu prasmės kriterijumi, ne tik metafiziniai, bet ir daugelis gamtamokslinių teiginių galėtų būti laikomi beprasmiais. Jis grįžta prie D. HUME'O (1711-1776) požiūrio, kurio pagrindinė mintis tokia: gamtos mokslai formuluoja dėsnius kaip bendruosius teiginius; empiriniai *bendrieji teiginiai negali būti verifikuojami;* bet jei teiginio prasmė yra nustatoma (empirinės) verifikacijos metodu, tai empiriniai bendrieji teiginiai yra
4.63.2 beprasmiai.

Pavyzdys: "Visas varis yra laidus elektrai" yra gamtamokslinis visybinis teiginys. Kaip šis teiginys gali boti verifikuotas? Tvirtinimas, kad varis yra laidus elektrai, ikišiol patikrintas tik daliai vario. Tačiau dalis vario dar lieka nepatikrinta. Žinomas garsus pavyzdys: "Visos gulbės yra baltos". Tačiau juk gali būti atrastos ir juodos gulbės.

Tad kaip POPPERIS atskiria gamtamokslinius teiginius nuo metafizinių? Atsisakęs *empirinio verifikavimo* idėjos, jis iškelia *empirinio falsifikavimo kriterijų.* Gamtamoksliniai teiginiai (taip pat bendrieji teiginiai) skiriasi nuo metafizinių teiginių tuo, kad stebėjimo būdu gali būti įrodytas jų klaidingumas. Australijoje buvo atrastos juodos gulbės. Gal galima rasti varį, kuris bus nelaidus elektrai. Tuo tarpu metafiziniai teiginiai nėra empiriškai falsifikuojami, dėl to jie ir neturi prasmės. Tačiau tuo diskusija apie prasmės kriterijų nesibaigė. Remiantis POPPERIO teorija, išeitų, kad visos hipotezės apie ko nors egzistavimą yra beprasmės, t.y. metafizinės: pvz., hipotezė, kad

yra dar neatrastų planetų.

CARNAPAS pateikė naują prasmės kriterijaus variantą, praplėsdamas *verifikaciją patvirtinamumu,* kitaip *tariant,patikrinamu/nu.* Dėl to prasmės kriterijus tapo žymiai tolerantiškesnis. Jį galima suformuluoti taip:

> Tam, kad teiginys "būtų empiriškai prasmingas, yra būtina ir pakankama, kad šis teiginys būtų empirinės kalbos dalis, t.y. dalis pagal tikslias sintaksės taisykles sudarytos kalbos, kurios teiginių visuma gali būti patvirtinta" (STEGMULLER, 1, 410).

Tačiau ir šią tolerantišką sampratą teko sušvelninti. Pasirodo, kad vadinamosios *dispozicinės sąvokos* (pvz., "tirpstantis vandenyje", "laidus elektrai", "trapus"), taip pat sąvokos "'ilgis", "temperatūra[1]', "masė", "elektronas", "Schrodingerio funkcija" ir t.t, kelia sunkumų. Jų negalima be tam tikrų papildymų redukuoti į pagrindinius stebimus predikatus, t.y. patvirtinti.

G. PATZIGAS prasmės kriterijaus problematiką apibendrina taip:

> ...arba pats prasmės kriterijus yra beprasmis teiginys, kadangi jis nepriklauso nė vienai jo nustatytai prasmingų teiginių klasei (t.y. jis nėra nei loginis, nei teorinis teiginys) - tokią į absurdą vedančią išvadą drąsiai padarė WrrTGENSTEiNAS savo "Traktate", ji galioja visiems filosofiniams teiginiams, taip pat ir jo paties (plg. 2.2.2 pabaiga), - arba jis yra tik pasiūlymas, kaip tvarkyti kalbos vartojimą; tuo atveju jo neprivalo paisyti tas, kas teikia pirmenybę kitam, pvz., tradiciniam kalbos vartojimui. Atmetus abi šias galimybes, lieka dar dvi: empirinį prasmės kriterijų galima suprasti kaip išraiškų "prasmingas sakinys", "mokslinis teiginys" ir kt. faktiško vartojimo nustatymą. Tuomet jis veikiau yra klaidingas empirinis teiginys. Pagaliau CARNAPO principą galima aiškinti kaip bandymą nubrėžti aiškią ribą tarp loginių matematinių arba empirinių mokslinių teiginių iš vienos pusės, ir metafizikos teiginių iš kitos. Pastarasis aiškinimas, mano nuomone, labiausiai atitinka CARNAPO intencijas; vis dėlto net taip interpretuojant bandymas nėra sėkmingas: pirma, jo nubrėžta riba yra ne ten, kur jos pagrįstai galima būtų tikėtis, ir antra, nepakanka tik nubrėžti ribą, kad metafizinius teiginius jau laikytume beprasmiais. (CARNAP (2), 116–117)

2.23.2 **Nuo Vienos ratelio prie naujosios analitinės filosofijos**

Prasmės kriterijaus pavyzdys aiškiai parodo, kad neopozityvizmo požiūrio į pamatinius filosofijos klausimus raida yra "vidinio būtinumo sąlygoto pagrindinių pozicijų nuolatinio peržiūrėjimo istorija" (E. HEINTEL). Problematika, kurią mes pavaizdavome PLATONO trikampiu (plg. 1.8), negali būti taip lengvai įveikta, kaip manė Vienos ratelio neopozityvistai, - apie tai liudija vadinamosios *empirinės bazės* klausimas.

Kas iš tikro *yra pradinė empirinė duotybė!* Ar *tai fizinis daiktas,* ar *psichinis išgyvenimas?* Knygoje "Pasaulio loginė struktūra" (1928) CARNAPAS pasirinko vadinamąją *savos psichikos bazę.* Taigi jis pagrindė empirinę sąvoką *elementariais psichiniais išgyvenimais.*

Pavyzdys: Aš stebiu, kaip žalmargė karvė ėda žolę. Žinoma, tai empirinis dalykas. Neopo-

zityvistai diskutavo apie tai, kas iš tikro yra ta empirinė bazė? *Fizinis* dalykas, kuris gali būti išreikštas sakiniu "Žalmargė karvė ėda žolę", *arpsichinis* dalykas - mano stebėjimo, kad žalmargė karvė ėda žolę, išgyvenimas? CARNAPAS pasirinko antrąjį sprendimą. Tuojis užėmė *metodinio solipsizmo poziciją,* t.y. poziciją, apsiribojančią vien mokslininko psichika.

Tokio metodinio solipsizmo pasekmės pasirodė lemtingos: fizika turėtų tapti psichologijos disciplina, paliekančia likimo valiai *intersubjektyvumą* (galimybę kitiems subjektams patikrinti stebėjimo teiginius), ir tuomet niekas negalėtų pasakyti, ką turi veikti mokslininkai su gamta. Dėl to POPPERIS atmetė psichinę bazę ir pasirinko *daiktų irkūnųpasaulio kalbą*. Tačiau šiuo atveju kyla pavojus psichologijai tapti fizikos disciplina, kadangi tai, kas psichiška, gali būti aptinkama tik kaip išorinė intersubjektyviai suvokiama *elgsena*. Kaip, pvz., dantų skausmą galima išreikšti daiktų ir kūnų pasaulio kalba?

Matome, kad radikali empirinė pozicija susiduria su panašiais sunkumais tiek prasmės kriterijaus atveju (2.2.3.1), tiek empirinės bazės atveju. Negali būti panaikinti savimonės filosofijos (transcendentaliniai) ir būties filosofijos (ontologiniai) klausimai. Atmetus šiuos klausimus, remiantis vien empirinės duotybės baze; negalima pasakyti, nei kam ta duotybė duota, nei kas ja yra duota. Reiškiniai lieka be subjekto, kuriam jie reiškiasi, ir be būtybės, kuri per juos reiškiasi (plg. 1.8.2).

Vienos ratelio įpėdinė analitinė filosofija atsisakė radikalių neopozityvizmo pozicijų. Analitinė filosofija tapo tolerantiškesnė metafizikos atžvilgiu. W. STEGMULLERIS rašo:

> Reikia tikėtis, jog visos vadinamosios metafizikos problemos daugiasluoksniškumo suvokimas atves į tai, kad nepagrįsta abipusė polemika liausis: iš vienos pusės, empiristas nebegins, peržengdamas tai, ką jis gali pagrįsti, tezių, kurias galima paremti tik jo paties atmestaisiais metafiziniais argumentais, o iš kitos pusės, metafizikas nelaikys, nepagrįstos baimės įkvėptas, (su antimetafizine pozicija apskritai nieko bendro neturinčio) empirinio mąstymo pozityvaus įnašo į logiką ir mokslo teoriją - "pozityvistine velnio
> 4.4.1 išmone", reikalinga tik tam, kad sugriautojo sistemą. (1,428)

2.2,4 Kritinis racionalizmas

Jau 1.4.4.2 skyrelyje minėjome kritinį racionalizmą. Jo pagrindiniai atstovai yra K. POPPER, H. ALBERT, E. TOPITSCH. Plg. taip pat 1.6.13.

Kritinį racionalizmą reikėtų pristatyti ne kaip koncepciją, o veikiau kaip metodinę nuostatą, mąstymo būdą. Todėl nesunku suformuluoti pagrindinę kritinio racionalizmo mintį: mokslinių teorijų *negalima įrodyti išprincipo*. Mes mokomės ne iš žinių ir įžvalgų, o *iš klaidų*. Mokslinė pažanga kyla iš to, kad *bandome falsifikuoti* esamas mokslines teorijas. Nėra galutinio žinių

pagrindimo. Mums nieko kito nebelieka, kaip laipsniškai tobulinti tai, kas yra, nurodant tai, kas yra klaidinga.

Dėl to kritinis racionalizmas atsisako daugelio filosofų užimamos filosofijos neutralumo pozicijos politinės ir socialinės tikrovės atžvilgiu; "jis negali sustoti ties kuria nors riba; nei ties mokslinių disciplinų, nei ties kurios nors socialinės srities riba, kuriai įprotis, tradicija ar sąmoningas draudimas galėtų suteikti imunitetą nuo racionalios kritikos" (H. ALBERT, 6). Tad kritinis racionalizmas yra *užsiangažavęs*.

Pagrindinis šio užsiangažavimo punktas yra *ideologijos kritika*. Kiekvieną valstybės, visuomenės, Bažnyčios ar mokslo teiginį, koncepciją ar nuomonę kritinis racionalizmas imasi vertinti, Kritikuojama dviem kryptini:

o Kritika nukreipta prieš visas *nefalsifikuojamas* koncepcijas bei teiginius - mėginama jas demaskuoti kaip beprasmes arba iracionalias.

o Kritika nukreipta prieš tokias falsifikuojamas koncepcijas, kurios dėl tam tikros strategijos ar interesų turi *imunitetą kritikai,* kitaip sakant, yra nuo kritikos apsaugotos.

Šiuo atžvilgiu kritiniam racionalizmui yra budingi agresyvumas ir švietėjiškumas.

Taigi, kritinio racionalizmo požiūriu, filosofija yra *kritinis protu besiremiantis mokslas* (1.5.5). Jokia prasmė, koncepcija, teorija negali pretenduoti į imunitetą kritikai. Jau vien intelektualinis sąžiningumas reikalauja kritiškai tikrinti tai, ką ruošiamės teigti. Nėra tokio švento ir tokio gerbtino dalyko, kuriuo negalėtų suabejoti kritinis protas. Atsižvelgdami į valstybės imunizuotos ideologijos patirtį (marksizmas-leninizmas, nacionalsocializmas), kritinio racionalizmo atstovai teisėtai pabrėžia, jog būtina negailestingai kritikuoti bet kokį dogmatizmą, bet kokią imunizavimo strategiją.

Tačiau iškyla problema: kritimo racionalizmo kritikos sąvoka remiasi POPPERIO falsifikacijos principu (plg. 2.2.3.1 ir 1.6.13). Šis principas yra susijęs su empirizmu ir scientizmu ir, be kita ko, teigia, kad *viskas, kas nėra empiriškai* (t.y. moksliškai) *falsifikuojama, turi būti laikoma iracionaliu, t.y. beprasmiu.* Jei kritinio racionalizmo atstovai taip teigia, tai pats jų tvirtinimas yra *dogma,* reikalaujanti kritikos. Jau ARISTOTELIS žinojo, kad įrodymo metodas priklauso nuo dalyko, kuris įrodinėjamas. Akivaizdu, kad tokios filosofinės teorijos, kaip ARISTOTELIO metafizika arba KANTO transcendentalinė filosofija, būdamos neempirinės empiriškumo teorijos (plg. 1.4.1.3), nėra empiriškai patikrinamos ar falsifikuojamos. Tačiau, kadangi jos griežtai racionaliai reikalauja transcenduoti patyrimą, joms turi būti taikoma kitos rūšies kritika, kuri nors ir nėra empirinė (eksperimentinė, prognozistinė), yra nemažiau racionali.

Tad jei kritinis racionalizmas nenori pats tapti kritikai imunitetą turinčiu

dogmatizmu, jis turi filosofiškai skirti kritikos sąvoką. Antraip jis bus priverstas racionaliausias filosofines ir teologines teorijas nekritiškai ir dogmatiškai traktuoti kaip iracionalias ir beprasmes, kadangi jis jų negali suprasti, remdamasis savo prielaidomis.

2.2.5 Vėlyvasis Wlttgensteinas

Jei WITTGENSTEINO "Tractatus" (2.2.1) turėjo lemiamą įtaką loginiam empirizmui, t.y. neopozityvizmui, tai 1953 metais po autoriaus mirties išleisti "Filosofiniai tyrinėjimai" buvo nemažiau svarbūs moderniajai *lingvistikai* ir su ja glaudžiai susijusiai filosofinei pozicijai. Lingvistika yra empirinis kalbos mokslas. Jis aprašo konkrečias kalbas ir nurodo jų korektiško vartojimo normas. Vėlyvojo WITTGENSTEING mąstymui būdingas *tas posūkis kalbos link,* kuris maždaug nuo 1960 metų tapo būdingas visai filosofijai.

Ankstyvasis WITTGENSTEINAS ir Vienos ratelis (2.2,2 ir 2.2.3) manė, pasitelkę formaliąją logiką, galėsią sukurti formalią *idealią kalbą*. Ši vieninga mokslo kalba turėjo pašalinti *kasdienės kalbos* netikslumus, daugiaprasmiškumą, atspalvius ir tuo būdu tapti aiški ir vienprasmė. Dabar WITTGENSTEINAS įsitikino, kad gyvojoje kalboje neįmanoma išraiškų *reikšmės* atskirti nuo tų išraiškų *vartojimo.*

> Kiekvienas ženklas atskirai atrodo negyvas. Kas suteikia jam gyvybę? - Jis *gyvena* vartojamas (Filosofijos tyrinėjimai, Nr. 432).

Tai, ką reiškia išraiška, priklauso nuo to, kaip ji vartojama konkrečioje kalboje. Nėra idealios kalbos. Mes turime grįžti j kasdienę kalbą.

Kaip išraiška vartojama kalboje, parodo tos kalbos *gramatika.* Ji apima kalbos žaidimo taisykles.

> *Esmė* yra išreikšta gramatikoje. (371) Kokios rūšies objektas kas nors yra, pasako gramatika. (373) Gramatika nesako, kaip turi būti sudaryta kalba, kad ji atliktų savo paskirtį, kad ji vienaip ar kitaip veiktų žmogų. Ji tik aprašo ženklų vartojimą, bet jokiu būdu jo neaiškina. (496) Reikšmės aiškinimas aiškina žodžio vartojimą. Žodžio vartojimas kalboje yra jo reikšmė. Gramatika aprašo žodžių vartojimą kalboje. Tad jos santykis su kalba panašus į žaidimo aprašo, žaidimo taisyklių santykį su žaidimu (Filosof. gramatika I, Nr. 23).

Kalbos sugretinimas su žaidimu čia yra svarbiausia. WITTGENSTEINAS kalba apie *kalbinį žaidimą.*

> "Kalbinį žaidimą" paprastai sudaro kalbinių išraiškų seka, kuriai taip pat priklauso tam tikra išorinė padėtis, o dažnai ir kiti veiksmai (STEGMULLER 1,589).

Antai 'kalbos žaidimai yra įsakymai ir veikimas pagal įsakymus, daikto aprašymas pagal išvaizdą arba išmatavimus, istorijų prasimanymas, sąmojų laidymas ir t.t. Kas įsitraukia ir dalyvauja žaidime, tas taip pat jsitraukia į

tam *Pragyvenimoformą*. Kalba yra gyvenimo forma. Kalba yra riba, kurios peržengti negali niekas. *"Kalboje* yra viskas sprendžiama". Ji yra "mąstymo nešėja". 4.4.4

-Tačiau kuo čia dėta filosofija? WnTGENSTElNO požiūriu, santykis tarp lingvistinės analizės ir filosofijos yra panašus \ santykį tarp gamtos mokslo ir filosofijos, aprašytą "Traktate" (2.2.2).

Filosofijos uždavinys yra ne sukurti idealią kalbą, bet išaiškinti esamos kalbos vartojimą (Filos. gramatika, p. 19).
Filosofija jokiu būdu neturi kištis į faktinį kalbos vartojimą, ji gali tik jį aprašyti. Taip pat ji negali jo ir pagrįsti. Ji palieka visa, kaip yra (Filos.tyrinėjimai, Nr. 124).

Taigi ar filosofija yra lingvistika, t.y. specialus mokslas? Taip! Bet ji turi dar ir svarbų *terapeutinį* uždavinį: jai privalu gydyti senamadiškus filosofus nuo "filosofinių problemų", kadangi jie suteikia išraiškoms kitą reikšmę negu ta, kuri yra kalboje. Klasikinės filosofinės problemos yra pseudoproblemos. Jos yra *suvedžiojimas vartojant kalbą*. Ankstesnieji filosofai yra žmonės, kurie, išgirdę sakant lyja, klausia: "Kas lyja?". Perskaitę, kad kyla sviesto kainos, jie nori sulaikyti sviestą. Lingvistinė terapija galėtų šiems filosofams parodyti, kaip taisyklingai, pagal gramatikos taisykles reikia vartoti žinomas išraiškas (pvz., "būti", "aš", "tikras", "niekas" ir t.t.). Ji galėtų išgydyti protą nuo apžavų.

Koks tavo tikslas filosofijoje? - Parodyti musei kelią iš musgaudžio (Filos. tyrinėjimai, Nr. 309). Problemos, kylančios dėl mūsų kalbos formų painiojimo, turi *gelmės* pobūdį. Tai gilus nerimas; jo gylis siekia tiek, kiek siekia mūsų kalbos formos, ir jo svarba tokia pat, kaip mūsų kalbos svarba. - Paklauskime: kodėl gramatinį pokštą suvokiame kaip gilų? (O tai ir yra filosofijos gylis).(111) Mes grąžiname žodžius iš metafizinio į kasdienį vartojimą. (116) Filosofijos rezultatai yra kurių nors paprastų nesąmonių atradimas ir gumbai, kuriuos protas gavo, atsitrenkęs į kalbos ribą. Jie, gumbai, leidžia pažinti tokio atradimo verte.(119)

Tad iškyla situacija, panaši į "Traktato" pabaigą: "Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti.[1]"

23 **Palyginimas**

Trumpai išdėstėme pagrindines fenomenologijos ir analitinės filosofijos pozicijas. Galime pateikti tokius sugretinimus:

o HUSSERLIS ir ankstyvieji fenomenologai buvo įsitikinę galėsią fenomenologiniu metodu išskirti gryną, idealią, *neistorinę grynosios esmės sritį* ir tuo būdu naujai pagrįsti filosofiją. Ankstyvasis \VlTTGENSTElNAS ir Vienos ratelis buvo įsitikinę galėsią, remdamiesi scientizmu bei formaliąja logika, sukurti formalią idealią kalbą ir idealų *vieningą mokslą*.

- o *Egzistencialistai* pasuko į *Aš, laisvę, istoriškumą, individualų konkretumą.* Egzistencinė praktika leido suabejoti fenomenologijos *idealu. Analitinės* filosofijos raida vertė atsisakyti Vienos ratelio prielaidų. *Kritinis racionalizmas* tvirtina, kad tikras žinojimas yra negalimas.
- o Hermeneutika pabrėžia: mūsų supratimas, žinojimas ir pažinimas yra sąlygoti *išankstinio žinojimo,* t y. išankstinio supratimo, kuris yra mūsų istoriškumo rezultatas ir yra fiksuotas *kalboje. Hermeneutinis ratas* yra neįveikiamas. Taip pat vėlyvasis WITTGENSTEINAS pabrėžia konkrečios kalbos, kitaip tariant, konkretaus kalbinio žaidimo, kuris yra mūsų gyvenimo forma, reikšmę.

Matome, kad abi dabarties filosofijos srovės, kėlusios absoliučius reikalavimus, galiausiai atsirėmė į konkrečios kalbos problematiką.

2.4 Marksizmas

Iki 1960 metų marksizmas vaidino tam tikrą vaidmenį dabartinėje filosofijoje labiausia dėl to, kad 1917 metais *marksizmas-leninizmas* tapo oficialia SSSR valstybės doktrina. Tačiau ir Vakaruose marksizmui buvo skiriamas dėmesys (pvz., *austromarksizmas}.* Nuo 1960 metų Vakaruose didelę reikšmę \g*LJoneomarksizmas.*

2.4.1 Kari Mara {1818-18S3)

Jau 1.4.4.1 skyrelyje pristatėme vieną pagrindinių MARXO koncepcijos elementų- *bazės* ir *antstato* sampratą. Rekomenduojame dar kartą perskaityti tą skyrelį.

MARXAS žmogų apmąsto *darbo proceso,* kuriame žmogus dalyvauja, požiūriu, taigi ekonomikos (pramonės) *išsivystymo lygio* ir socialinių gamybinių *santykių* požiūriu. Abu pastarieji sudaro *materialią ekonominę bazę.* Siedami su PLATONO trikampiu ir trimis tradicinėmis filosofavimo kryptimis (plg. 1.8.3 ir 1.8.5), galime taip interpretuoti MARXO teoriją: gamyba, kaip materialinė ekonominė bazė, užima *Absoliuto* vietą. Garsioji MARXO pretenzija pastatyti HEGELĮ nuo galvos ant kojų atitinka Š| aspektą: HĖGELIO teorijos dieviškojo Absoliuto vietą MAUKO teorijoje užima materialinis ekonominis Absoliutas, kaip viską grindžianti tikrovė.

Ši materiali ekonominė bazė stovi aukščiau už visa, kas individualu, ji yra *kolektyvinės prigimties,* kadangi tai žmonių *giminės* socialinis gamybinis procesas. Šiame gamybos procese žmogus gamina ir pats *yra* gaminamas.

Todėl beprasmiška nagrinėti žmogų kaip individualų asmenį.

> Ta gamybiniu jėgų, kapitalų ir socialinių bendravimo formų suma, kurią kiekvienas individas ir kiekviena karta randa kaip kažką duota, yra realus pagrindas to, ką filosofai vaizdavosi kaip "substanciją" ir kaip "žmogaus esmę", ką jie dievino ir su kuo kovojo... (MARX (2) 35). Bet žmogaus esmė nėra abstraktas, priklausantis atskiram individui. Savo tikrovėje ji yra visuomeninių santykių visuma (MARX (2) 464).

Taigi žmogaus egzistencinė situacija visiškai priklauso nuo materialinės ekonominės bazės. Tačiau ši bazė yra *išsigimusi.* Jai būdingas *klasių priešiškumas,* kurį lemia gamybiniai santykiai. Klasių prieštaravimų šaltinis yra *privatinė gamybos priemonių nuosavybė.* Privatinė nuosavybė disponavimą daiktais paverčia disponavimu žmonėmis.

Išsigimusi materialinė ekonominė bazė *vystosi* pagal vidinį dėsningumą: iš pradžių gamybos santykiai atitinka esamą gamybinių jėgų (įrenginiai, mašinos, technika) lygį. Tačiau gamybinės jėgos vystosi toliau. Ilgainiui jos pradeda prieštarauti (ligtoliniams) gamybiniams santykiams. Taip industrializacija pradėjo prieštarauti feodaliniams gamybiniams santykiams. Šis prieštaravimas veda į *revoliucijas.* Nauja, iki tol engiama, pažangi klasė nuverčia pasenusią (reakcingą) viešpataujančią klasę ir pati tampa viešpataujanti. Taip vergovinę visuomenę pakeitė feodalinė visuomenė, o šią - buržuazinė visuomenė. Kiekvienai visuomenei yra būdingos skirtingos priešiškos klasės.

Buržuazinėje kapitalistinėje visuomenėje materialinės ekonominės bazės išsigimimas esąs didžiausias. Kapitalizme, kaip jokioje kitoje visuomenėje, žmogus yra *išnaudojamas, susvetimėjęs ir paverstas preke.* Ši kapitalizmo nužmoginta masė yra *proletariatas.* Ji yra viso vystymosi *paskutinė* klasė. Tolesnio gamybinių jėgų vystymosi procese proletariatas emancipuojasi, suvokia savo nužmogintą padėtį ir paskutinėje revoliucijoje nuverčia kapitalizmą tam, kad sukurtų *beklasę visuomenę.* Naujieji gamybiniai santykiai panaikina išnaudojimą ir susvetimėjimą, o žmogaus rūšies esmė visiškai atsiskleidžia tobuloje visuomenėje. Žmonių viešpatavimas žmonėms, buvęs privatinės nuosavybės sąlygomis, liaujasi, eksproprijavus ekspropriatorius.

Tad koks yra filosofijos uždavinys? "Filosofai tik skirtingai aiškino pasaulį, uždavinys - jį *pakeisti"* (Plg. taip pat 1.6.9) Filosofija turi tapti *praktinė* tam, kad tai, kas protinga, taptų *tikrove.* Pagrindinis filosofijos uždavinys yra pažadinti proletarinę sąmonę ir suformuoti revoliucines pažiūras.

2.4 *2* Marksizmas-leninizmas

Marksizmas-leninizmas yra K. MARXO, F. ENGELSO ir V. I. ULJANOVO (LENINO) pažiūromis pagrįsta sistema. Ji yra SSSR ir jos sąjungininkių



Kari Marx, gimė 1818 m. Triere, mirė 1883 m. Londone. Žymiausias socializmo teoretikas. Pasak jo istorinio materializmo teorijos, socialinis ekonominis procesas yra visuomenės raidos pagrindas. Marksizmas yra viena stipriausių dabarties filosofijos srovių.

oficiali doktrina. Marksizmo-leninizmo sistemai būdinga tai, kad šiose šalyse filosofijos tyrinėjimai ir dėstymas (nors ir būna šiokių tokių išimčių) nėra laisvi. Filosofai turi laikytis partijos nustatytų marksizmo-leninizmo ribų. Todėl ši doktrina vis labiau stingsta, darosi nekritiškai dogmatiška ir garbstanti "klasikus". Marksizmo-leninizmo pavyzdys rodo, kad filosofijai iš esmės reikalinga *laisve*. Valstybei ir visuomenei reglamentuojant filosofiją, sunaikinama atmosfera, būtinajai plėtotis.

2.43 Neomarksizmas

Čia kalbama apie daugialypį judėjimą, pastebimai išsiplėtusi maždaug nuo 1960 metų. Pagrindiniai neomarksizmo atstovai arba šio judėjimo pradininkai, ženklus filosofijoje, yra šie: G. LUKACS, E. BLOCH, M. HORKHEIMER, TU W. ADORNO^ H. MARCUSE, J. HABERMAS ir W. BENJAMIN. Be jų, neomarksizmui artimi yra J. SARTRE ir M. MERLEAU-PONTY.

Didžioji dalis neomarksistų atsisakė Rytų Europos valstybinio komunizmo marksistinės-lenininės sistemos. Neomarksistinės pažiūros yra MARKO *minčių* (visų pirma jo jaunystės darbų) junginys su *smola^n&mi&filosofijos* (anarchistinėmis ir egzistencialistinėmis) ir *psichologijos* (visų pirma psichoanalitinėmis) teorijomis. Kartkartėmis neomarksistinis mąstymas susilaukdavo didelio akademinio jaunimo dėmesio. Neomarksistiniuose sluoksniuose dažnai formuojasi tiesiog tikros sektos, dėl to kyla įnirtinga kova tarp įvairių pakraipų (pvz., kritinės teorijos šalininkų, leninistų, trockistų, maoistų ir t.t). Be to, tarp neomarksistų paplitęs sunkiai suprantamas žargonas.

Nors ir daugiasluoksniam, neomarksizmui yra būdingos bendros pagrindinės tendencijos:

- *Antropologinis posūkis*. Daugelis egzistencializmo įkvėptų (2.1.2) ir Rytų Europos valstybinio komunizmo rezultatų įbaugintų neomarksistų, pasirėmę MARXO ankstyvaisiais darbais, ėmė žiūrėti į žmogų daug plačiau negu marksizmo-leninizmo ortodoksai. Jų dėmesys krypsta į žmogų, kaip *kūrybiškai savarankišką,* atsakingą ir laisvą asmenybę. Vėlyvojo kapitalizmo engiamas ir išnaudojamas, technologinės sistemos manipuliuojamas žmogus turi atsiskleisti egzistenciškai kaip laisva individualybė.

- *Kritika,* Antropologinis posūkis veda į *esamybės kritiką,* prie įsitikinimo, kad tikrovė yra neprotinga ir nežmogiška. Čia kalbama ne apie atskirų trūkumų kritiką bei reikalavimą juos pašalinti. Veikiau kritikuojama visa *vėlyvosios kapitalistinės visuomenės organizacija*. Tikslas - visiškai panaikinti šią socialinę neteisybę. Kritika nukreipta ir prieš (analitinės

filosofijos siūlomą) mokslą, kuris apsiriboja objektyviu esamybės tyrimu ir atspindėjimu, atsisakydamas ją *vertinti.* Neomarksistai reikalauja (ypač dvasios, visuomenės ir ekonomikos mokslų srityse, plg. 1.4.1.1) *kritiškai angažuoto* mokslo, kuris, atspindėdamas esamybę, kartu ją kritikuotų. Šios tendencijos ypatingai ryškios *Frankfurto mokyklos kritinėje teorijoje* (HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS).

2.5.2 o *Demokratizacija.* Neomarksistai yra įsitikinę, kad bet kuri socialinė žmonių *nelygybė* iš esmės yra klasinės visuomenės rezultatas, išnykstantis, ją panaikinus. Tai liečia vyro ir moters nelygybę (moterų emancipacija), mokytojų ir mokinių nelygybę (antiautoritarinis auklėjimas), darbdavių ir darbininkų nelygybę, apskritai viešpataujančių ir valdomųjų nelygybę. Socialinis teisingumas iš esmės yra *lygybės* visose visuomenės srityse atkūrimas. Tiesa, dauguma neomarksistų atmeta biurokratiškai išpūstą centralizuoto aprūpinimo bei valdymo valstybę ir reikalauja visas sritis maksimaliai *decentralizuoti.* Jie reikalauja mažų, kiek galima autonomiškesnių vienetų *su demokratine* savivalda. Taikant demokratiją ne tik valstybei *(politinė demokratija),* bet ir visai visuomenei *(socialinė demokratija),* turi būti sukurta sistema, kurioje pagaliau būtų *demokratiškai legitimuotos* (= įteisintos) visos priemonės ir procesai. Tuo būdu baigtųsi išnaudojimas, dingtų susvetimėjimas ir viešpatavimas. Vyrauja įsitikinimas, kad visos visų sričių problemos yra iš principo įveikiamos tų sričių demokratizavimu. Žinoma, dažnai tokie įsivaizdavimai yra utopiški, stokoja konkrečių praktinių modelių, kurie galėtų parodyti, kaip turi funkcionuoti pramonė, visuomenė, kultūra ir politika šiomis totalinės decentralizuotos demokratizacijos sąlygomis. Kai kurie neomarksistai, aišku, mano, kad, nuvertus supuvusį vėlyvąjį kapitalizmą, savaime gims *naujas žmogus,* kuris demokratiškai išspręs
6.4.1.2 visas šias problemas.

o *Technologijos kritika.* MARXAS manė, kad pagrindinis blogis, gimdantis žmonių susvetimėjimą, yra privati gamybos priemonių nuosavybė. Naujas, geras žmogus atsiras savaime, jei bus pašalintas šis pagrindinis blogis. Neomarksistai taip pat atmeta gamybos priemonių privatinę nuosavybę, tačiau pagrindinį blogį supranta plačiau. Jų kritika yra visų pirma nukreipta prieš gigantines *technologijas,* kurių dėka pramonė ir valstybė viešpatauja žmonėms ir jais manipuliuoja. Žmonių susvetimėjimas vėlyvajame kapitalizme veikia *technokratiškai,* Galingas valstybinis ir monopolistinis kapitalizmo aparatas sukuria vartotojų ir -pertekliaus visuomenę, kurioje neprivilegijuotoms masėms iš esmės atimamas savarankiškumas, ir jos maitinamos tariama gerove. Neomarksistai bjaurisi šia gerove, kuri užliūliuoja susvetimėjusias, išnaudoja-

mas ir manipuliuojamas mases.

O *Revoliucija.* Daugelis neomarksistų mano revoliuciją esant būtiną. Dėl to jie, žinoma, susiduria su didele problema: MARXO požiūriu, revoliucijos prielaida yra revoliucinė klasė. Kapitalistinėje visuomenėje ši klasė gali būti tik darbininkų klasė. Tačiau neomarksistai turi pripažinti, kad šiuolaikinė darbininkija nėra linkusi į revoliuciją. *Objektyviai* proletariatas yra, tačiau *subjektyviai* jis nieko nenori žinoti apie savo proletarinę situaciją. Tačiau bet kurio marksisto požiūriu, revoliucinė situacija be revoliucinės klasės yra nesąmonė. Daugelis marksistų rezignavo ir atsitraukė į "didžiojo vengimo" poziciją (MARCUSE). Kiti, negausus intelektualų elitas, daugiausia studentai, laiko save įgaliotais ginti masių objektyvius, tikruosius interesus, apie kuriuos pačios masės nežino ir nenori žinoti. Juk LENINAS ir MAO įvykdė komunistinę revoliuciją be industrinio proletariato. Kai kurie neomarksistai pasirinko *terorizmo* kelią, kuriam MARXAS,beje, nepritarė, kadangi, jo požiūriu, revoliucija negali įvykti be ją vykdančios klasės.

Būtų klaidinga atmesti neomarksizmą kaip nesėkmingą socialinį romantinį jaunuolių pokštą, praradusį bet kokį aktualumą. Neomarksizmas turėjo didelę įtaką filosofijos raidai nuo 1960 metų. Jis sukėlė didelį susidomėjimą *socialine filosofija,* kuri Šiandien (visai kitaip negu ankstesniais dešimtmečiais) formuoja filosofinių problemų ratą. Jis pakirto naivų tikėjimą mokslu, technika bei pramone ir ryžtingai stojo prieš pozityvistinės tradicijos empirinį scientistinį mąstymą *(pozityvizmo ginčas}.* Jis iškėlė gyvenimo kokybės, aplinkos, demokratijos ir decentralizacijos klausimus. Jis- atkreipė dėmesį *\altematyvias gyvenimo formas.*

23 Atskiros pozicijos

Apžvelgėme dabartinę filosofiją, susipažinome su fenomenologijos, pozityvizmo ir marksizmo pozicijomis. Vis dėlto dabartinė filosofija yra žymiai 'įvairesnė. Žemiau pateiksime keturias atskiras pozicijas, apie kurias diskutuojama vokiškai kalbančiose šalyse.

2.5.1 Dialoginė rekonstrukcija (Erlangeno mokykla)

Erlangeno mokyklai priskiriami šie filosofai: P. LORENZEN, V. KAMLAH, O. SCHWEMMER. Šios grupės pažiūros yra artimos analitinės filosofijos tradicijai.

Šios mokyklos atstovams būdinga tai, kad jie žmones supranta kaip

dialogo, t.y. pokalbių, pasitarimų ir diskusijų dalyvius.

Žmogaus kalba yra visuomet kreipimasis j vieną ar daugiau partnerių, kurie, keisdamiesi sakymu ir atsakymu, sukuria pokalbį. Tad sakiniai nesti teisingi arba klaidingi tuščioje erdvėje, jais kas nors teigiama arba neigiama...(KAMLAH/LORENZEN, 158).

Todėl Erlangeno mokyklos atstovai siekia *rekonstruoti* logiką, etiką ir mokslo teoriją, remdamiesi dialogo procesu.

Įdomus yra jų bandymas apibrėžti *tiesą,* remiantis dialogu. Teiginys yra teisingas tuomet, jei kiekvienas kompetentingas pašnekovas (t.y. kiekvienas, kuris kalba ta pačia kalba kaip ir aš, o be to, išmano reikalą ir yra protingas) jam gali pritarti, atitinkamai jį patikrinęs. Teiginys "Petras yra išvykęs" yra teisingas tuomet, jei pažįstantys Petrą šiam teiginiui gali pritarti.

Kadangi taip vertindami teiginių teisingumą nurodome į kitų, kalbančių su mumis ta pačia kalba, nuomonę, tai šį veiksmą galime pavadinti *interpersonalia verifikacija.* Taigi, taikydami šį "metodą", nustatome kalbančiojo ir jo partnerio sutarimą, kuris sokratiškoje dialogikoje *buvo* vadinamas "homologija".(121)

Taigi tiesa apibrėžiama kaip *konsensas* (=susitarimas) tarp pokalbio partnerių.

Šią teoriją *(tiesos konsenso teoriją) P.* LORENZENAS ir O. SCHWEMMERIS pritaikė *etikai.* Etinės normos yra sutarimai. Jie yra fiktyvių arba faktiškų pasitarimų, kuriuose bendros praktikos suburti asmenys pateikia ir suderina savo priešingus interesus, rezultatas. Tad pagrindinė etinė pareiga yra transcenduoti savo subjektyvumą ir savo interesus. *Savi* tikslai pasitarimo metu turi būti pakeisti, kad jie derėtų su kitų tikslais.

Interpersonalinės verifikacijos teorija susilaukė daug priekaištų. Antai jai buvo prikišama, kad ji iš tiesų nekelia tiesos problemos, o tik suponuoja ją ir palieka neišspręstą. Erlangeno mokyklos atstovai sako: teiginys yra teisingas tuomet, jei kiti, galintys spręsti apie jo teisingumą, nusprendžia esant jį teisingą. Tačiau tai loginis ratas.

2.5.2 **Universali pragmatika** (J. HABERMAS)

J. HABERMASAS priklausė *Frankfurto mokyklai* (plg. 2.4.3), kuri septintajame dešimtmetyje ir aštuntojo dešimtmečio pradžioje darė didelę įtaką vokiškajam neomarksizmui. Vadinamajame *pozityvizmo ginče* J. HABERMASAS buvo vienas svarbiausių neopozityvistinės (tiksliau tariant, kritinės racionalistinės) pozicijos scientizmo kritikų (plg. 2.2).

HABERMASAS klausia, kaip modernioje visuomenėje įmanomas *identitetas* (čia: įsitikinimų bendrumas), kurį ankstesnėse visuomenėse lėmė mitai, religijos, filosofinės sistemos ir kurio stokoja "pliuralistinė" visuomenė. Kritinio racionalizmo atstovai atsakytų, kad "atvirai visuomenei" (POPPER, plg. 1.4.4.2 ir 2.2.4) toks identitetas nereikalingas; nuomonių ir interesų

įvairovė, susijusi su racionalios kritikos dvasia, pati savaime veda prie nuolat gerėjančios demokratinės visuomenės. Tačiau HABERMASAS yra kitos nuomonės.

Jis atsako į klausimą taip: naujas identitetas gali būti sukurtas tik per *konsensą* (= susitarimą), kuris pasiekiamas *laisvuose diskursuose.* Laisvas diskursas yra toks, kuriame kontrafaktiškai (== priešingai faktams) postuluojama *ideali kalbėjimo situacija* ir jos siekiama. HABERMASAS analizuoja laisvo *diskurso pragmatiką* (t.y. parodo, kaip turi vykti pokalbis, kad jis būtų laisvas). Dėl to jis atmeta P. LORENZENO pasiūlytą kompetentingo ir nekompetentingo pašnekovų skyrimą: idealioje pokalbio situacijoje visi dalyviai turi būti laikomi *vienodos kompetencijos* (priešingai faktui; nes jie, tiesą sakant, tokie nėra). Laisvo diskurso pragmatikos taisyklės taip pat yra pagrindinės *etikos* normos (principai).

Remdamasis šia teorija, HABERMASAS bando išspręsti tris svarbias problemas:

- o *Tiesos problemą:* teiginys yra teisingas, jei juo išreiškiamas sutarimas, kuris yra pasiektas laisvame diskurse.
- o *Identiteto problemą:* pritaikius laisvame diskurse pasiektą sutarimą *visoms* visuomenės sritims, moderni visuomenė pasieks naują identitetą.

  ... kolektyvinis identitetas šiandien yra galimas tik refleksijoje, būtent - jis remiasi suvokimu, jog egzistuoja bendri ir lygūs šansai dalyvauti tokiuose komunikacijos procesuose, kuriuose identitetas formuojasi nuolatiniame mokymosi procese (HABERMAS/HEINRICH, 66).

- o *Legitimacijos problemą,* t.y. klausimą, kaip visuomeniniai sprendimai (politikoje, pramonėje, kultūroje ir pan.) gali būti įteisinti atžvilgiu to, kam "jie taikomi; tik laisvame diskurse pasiektas sutarimas gali išspręsti įteisinimo problemą.

Šiuo klausimu buvo išsakyta daug prieštaravimų. Buvo suabejota tokio diskurso praktišku pritaikomumu, iš dalies dėl to, kad tokio diskurso prielaida yra aukštas dalyvių moralinis lygis, taip pat dėl to, kad diskursas yra sudėtinga sistema, kurios funkcionavimas priklauso nuo daugelio prielaidų, galiausiai dėl to, kad *visų* visuomenės sričių formavimas tokio diskurso pagrindu turėtų išsigimti į kažką, ko atskiras žmogus nebegali aprėpti. Be to, HABERMASO tiesos konsenso teorija paliečia tik vieną aspektą to, ką mes paprastai vadiname "tiesa".

2.5*3* Transcendentalinė hermeneutika (K. **O.** APEL)

K. O. APELIO teorija siejasi su tiesos konsenso teorija, su kuria mes susipažinome nagrinė-

darni *Erlangeno mokyklos atstovų* ir HABERMASO pažiūras. APELIS bando susieti KANTO transcendentalinę filosofiją (plg. 1.8.5) su moderniąja hermeneutika (plg. 2.1.3).

Tam, kad žmonės galėtų suprasti vienas kitą, galėtų tarpusavyje kalbėtis ir argumentuoti, jie turi turėti *(hermeneutiškai* kalbant) bendrą išankstinį supratimą, t.y. (WITTGENSTEINO prasme) laikytis kalbos žaidimo taisyklių. Tad kiekviena komunikacijos bendrija turi patenkinti *komunikacijos galimybės sąlygas.* Plačiausia komunikacijos bendrija yra šiandien gyvenanti žmonija.

Bet koks pažinimas, mąstymas ir veikimas rutuliojasi komunikacijos rėmuose. APELIS klausia: kokios yra realios komunikacijos galimybės būtinos sąlygos, kurias turi tenkinti visi žmonės, kad apskritai galėtų vienas su kitu kalbėti? Čia taip pat susiduriame su *konsenso problema.* Konsensas nėra toks sutarimas, kuris gali būti pasiekiamas diskurse (kaip manė HABERMASAS). Jis glūdi *sąlygose, kurios nulemia patį diskursą.* Tad tiesa yra tai, kas yra būtina komunikacijos bendrijai, kad komunikacija apskritai galėtų įvykti.

> *Taigi supratimo galimybės ir reikšmingumo sąlygų transcendentaline refleksija* mes pasiekiame kažką panašaus į filosofijos galutinio pagrindimo dekartinį tašką. Būtent, kas apskritai dalyvauja filosofinėje argumentacijoje, tas jau implicitiškai pripažįsta ką tik nurodytas prielaidas kaip *argumentacijos apriori [* = argumentacijos galimumo sąlygą], ir jis negali jų paneigti, drauge nepaneigdamas ir savo paties argumentacinės kompetencijos. Todėl norėčiau tvirtinti, kad argumentacinio tarpusavio *supratimo* (neribotoje komunikacijos bendrijoje) apriori užima ypatingą vietą supratimo transcendentalinės hermeneutinės "pirminės struktūros" viduje: visos likusios - materialios ir egzistencinės - realaus *susipratimo* prielaidos (kad ir kaip dažnai jų gyvybinis reikšmingumas prieštarautų argumentacijos žaidimo taisyklėms) turi iš principo paklusti *argumentacijos apriori* arba *argumentacijos bendrijai;* kadangi tik esant šiai prielaidai gali būti *drauge pažinta* viso kito reikšmė arba dėl jos gali būti *diskutuojama* (Bd. I, 62).

Kaip ir Erlangeno mokykloje (2.5.1), šis požiūris taikomas *etikai.*

> Moralinės argumentacijos prasmė iš tikrųjų gali būti išreikšta... principu, kad visi žmogaus *poreikiai...* turi tapti komunikacijos bendrijos tikslu; argumentacijos procese tie poreikiai suderinami su visų kitų poreikiais (Bd. II, 425).

Si pozicija taip pat susilaukė priekaištų: buvo nurodyta, kad reali komunikacija ir komunikacijos bendrija visuomet yra *empiriška* (plg. 1.4.1.2 ir 1.4.1.3). Šios empirinės komunikacijos bendrijos galimybės sąlygos, apie kurias kalba APELIS, vėlgi savo ruožtu yra empiriškos (panašiai kaip žaidimo taisyklės WITTGENSTEINO kalbos žaidime, plg. 2.2.5). Tuo tarpu *neempirinės* sąlygos, apie kurias kalba KANTAS, lieka nepastebėtos. Be to, kyla praktinio taikymo problema: kaip suprasti žmoniją kaip komunikacijos bendriją? Koks realios komunikacijos bendrijos ryšys su laiku - ar ji nėra kasdien vis kita? (plg. 1,6.8).

2.5.4 Universali kalbos kritika (E. HEINTEL)

Austrų filosofas E. HEINTELIS skiria tris pagrindines kryptis, kuriomis "nuo kalbos refleksijos ateinama prie kalbos kritikos":

- *Loginė, arba formalioji, analizė* (plg. 2.2.2 ir 2.2.3), kuria rėmėsi analitinė filosofija, orientuota į dabartinę fiziką arba matematiką; ji siekia kiek galima tikslesnės kalbos (idealios kalbos), "kad mokslinį kalbos vartojimą apgintų nuo natūralių kalbų daugiareikšmiškumo ir neaiškumo".
- *Spekuliatyvi kalbos kritika,* "kuri parodo, kad tikslumo reikalavimas, remiantis tikslaus gamtos mokslo pavyzdžiu, yra neadekvatus ir neįvykdomas". Čia turima mintyje nuo natūralios kalbos (1.3.1) besiskirianti kalba, kuria kalbama filosofijoje apie empiriškumo neempirines sąlygas (plg. 1.4.1.3).
- *Universali kalbos kritika,* aprėpianti ir viršijanti loginę bei spekuliatyviąją kalbos kritiką. HEINTELIS tapatina universalią kalbos kritiką su filosofija apskritai:

Joje žodžiai iš tikrųjų suprantami pažodžiui: universali kalbos kritika tampa universalia prasmės filosofija, kuri neapsiriboja "tik" verbalinėmis išraiškomis, bet tiriamos ir įvertinamos visos galimos ir realios "šnekos" (Logoi) jų individualios prasmių plotmės požiūriu. Šios rūšies kalbos kritika apima ir loginę, ir spekuliatyviąją kalbos.kritiką ir stengiasi atsižvelgti į viską, kas pretenduoja būti šneka; ji veikiau susieja kiekvieną tokią šneką su jos pačios tikslu ir tuo būdu bando jas padaryti vaisingesnes, in maiorem perennis philosophiae gloriam (=didesnei amžinosios filosofijos garbei, plg. 1.7). (HEINTEL (1), 426-427).

Tad filosofija, kaip universali kalbos kritika, remiasi visuma to, ką *tradicinė* taip pat dabarties filosofija* yra pasakiusi. Kalba, apie kurią čia kalbama, yra visos *philosophia perennis* kalba. Ji kritiškai prisiima visas filosofines šnekas ir atsižvelgia į jų išsakytus dalykus. Ji susieja šiuos dalykus tarpusavyje ir siekia juos susisteminti plačios probleminės sąmonės erdvėje. Šis supratimo, kritinio įsisavinimo ir sistematizacijos procesas skatina filosofijos pažangą. Universali kalbos kritika nieko iš anksto neatmeta, tad kiekvieno (filosofinio) pašnekovo kompetencija pripažįstama tol, kol tai, ką jis sako, gali būti įtraukta į išsamų problemos suvokimą. Sykiu ši kritika įspėja apie pavojų, kad pradėtas ir net išsakytas problemos suvokimas gali likti paviršutiniškas:

> ... neįveikta tradicija tampa - tiesiog dėl jos didingumo - našta, kurios negalime atsikratyti, kadangi ji mus kaltina, nesvarbu, ar mes ją neigiame, ar lyg svetimą daiktą velkame iš paskos (333).

Dabarties filosofija - apžvalga

- Fenomenologiškai orientuota pozicija
  - *Klasikinė fenomenologija*
    Esmės filosofija - Vertybių filosofija - Eidetinės idealybės analizė fenomenologinio metodo pagalba
  - *Egzistencializmas*
    Nuoroda į savo paties egzistenciją - "Aš" kaip galimybės ir laisvės samprata - Egzistencialų analizė
  - *Hermeneutika*
    Supratimo teorija - Supratimas, pažinimas, žinojimas yra paženklintas išankstinio žinojimo - Hermeneutinis ratas
- Analitinė filosofija
  - *Ankstyvasis Wittgensteinas ir Vienos ratelis*
    Neopozityvizmas - Empirizmas - Scientizmas - Mokslų rekonstrukcija formaliosios logikos pagalba - Metafizikos kritika
  - *Kritinis racionalizmas*
    Falsifikacijos principas - "Mokytis iš klaidų" - Ideologijos kritika - Atvira visuomenė
  - *Vėlyvasis Wittgensteinas*
    Lingvistinis posūkis - Kasdienė kalba - Filosofija kaip kalbos žaidimo analizė ir terapija prieš suvedžiojimą vartojant kalbą
- Marksistinė filosofija
  - *Marx*
    Bazės-antstato teorija - Žmogaus apibrėžimas remiantis gamyba - Proletariatas kaip paskutinė klasė - Revoliucija
  - *Marksizmas-leninizmas*
    Komunistinių valstybių oficiali doktrina
  - *Neomarksizmas*
    Antropologinis posūkis - Kritinė teorija - Visuomenės demokratizacija - Technologijos kritika - Revoliucija

3 TIKROVĖ

Filosofija pradeda nuo kasdienio patyrimo (1.3) ir klausia apie jo galimybės sąlygas (1.4.1.3). Filosofinė empirijos (1.5) kritika rodo, kad empirija suponuoja neempiriją (1.8.2). PLATONO trikampis parodo, kokiomis trimis kryptimis eina filosofija nuo empirijos prie jos neempirinių sąlygų. Išskyrėme (1.8.5) tris filosofinio klausimo kryptis: būties filosofiją, savimonės filosofiją ir dvasios filosofiją.

Dabar kalbėsime apie *būties filosofiją*. Ji dar vadinama *ontologija* (gr. 6n = būtybė). Apie ką joje kalbama? Kasdienio patyrimo pasaulis visuomet mums yra jau atviras. Tačiau filosofinė patylimo kritika (1.8.2) rodo, kad pasaulis, kuris reiškiasi mūsų juslėms, yra *reiškinių pasaulis*. Būties ir regimybės skirtumas jau PLATONĄ vertė klausti: kas yra reiškinių pagrindas? Kas yra tikroji būtis, kuri reiškiasi ir rodosi per reiškinius? Tad mūsų kasdienio, kalbiškai patiriančio (plg. 4.4.4) jau-buvimo-pasaulyje (HEIDEGGĖR) klausiame apie tai, kas yra pamatinė tikrovė. Kokia turi būti tikrovės sandara, kad būtų įmanomas šis kalbiškai patiriantis buvimas-pasaulyje?

Ontologija klausia ne apie vieną ar kitą būtybę ar būties sritį, bet *tiesiog* apie būtybę, kitaip sakant, apie *būtybę kaip būtybę*. Svarbiausių ontologijos sąvokų lietuviškąją ištarą bene giliausiai yra apmąstęs A. MACEINA:

> Žodis *būti* nurodo, kad kas nors *būna;* gi veiksmas, kuriuo kas nors būna, lietuviškai vadinasi *buvimas*. Lietuviškasis "regėjimo kampas" interpretuoja buvimą ne kaip padėtį Parmenido prasme, bet *kaip veiksmą* greičiau Heraklito prasme, kadangi jį nusako veiksmažodiniu daiktavardžiu, turinčiu priesagą *-imas,* kuri, pasak gramatikos, yra vartojama "labai aiškia ir gryna veiksmo prasme" (plg. Lietuvių kalbos gramatika, Vilnius 1965, t. I, p. 289, 290). Metafizinis klausimas, ar būti ir veikti yra tas pat, lietuviškuoju *buvimas* yra atsakomas teigiamai, ir šis atsakymas yra įaustas į kalbine buvimo lytį: *buvimas* taria ne pasyvumą, o aktyvumą. Nūn, būdamas veiksmas, buvimas visad yra kieno nors veiksmas, vadinasi, turi subjektą arba "savininką", kurį vadiname *būtybe:* tai, *kas* būna, yra būtybė. Šis žodis yra plačios prasmės, nes jis apima visą, kame tik susitelkia kaip veiksmas. Priesaga *-ybė* teikia žodžiui, pasak gramatikos, "labai ryškią, stipriai pasireiškiančią ypatybę" (ten pat, p. 308). Kalbiškai tad *būtybė yra* tai, kam būti yra ryški bei stipri *savybė*. Bet kaip tik todėl, kad buvimas būtybei yra savybė, jis nėra jai būtinas: būtybės gali ir nebūti. Gi tai, kas padaro, kad būtybė, nors ir galėdama nebūti, vis dėlto būna, yra *būtis:* būtis yra buvimo šaltinis ir jo pagrindas bei galia;'ji glūdi už buvimo, kaip *atmintis* slypi už atsiminimo, ir *minis* už mirimo. Priesaga *-ūš* žodį sukonkretina, sykiu tačiau teikia jam grindžiamosios jėgos: *viltis* yra vylimosi pagrindas bei nešėja; *stotis* įgalina traukinį sustoti. Teikiama žodžiui *būti,* ši priesaga padaro, kad *būtis* įgyja transcendentinės prasmės, vadinasi, kad ji yra mąstoma kaip peržengianti būtybe ir tuo pačiu skiriantis nuo šiosios ontologiškai, tai yra pačiu buvimu (311).

Tad ontologija yra fundamentinis (1.5.2) ir universalusis (1.5.3) mokslas. ARISTOTELIS, kuris pagrindė ir iš esmės suformavo ontologiją, apibrėžė ją

kaip pirminį mokslą:

> Yra mokslas, kuris nagrinėja būtybę kaip būtybę ir jai kaipo tokiai būdingas apibrėžtis. Šis mokslas nesutampa su jokiu atskiru mokslu, nes joks kitas mokslas nenagrinėja apskritai būtybės kaipo tokios. Veikiau jie atsirėžia sau būtybės dalį ir tiria šiai daliai būdingas apibrėžtis, kaip, sakykime, matematikos mokslai (Met.III,I,1003 a).

Čia turime atkreipti dėmesį į tai, kad ontologinė refleksija tam tikra prasme yra neišvengiamai vienpusiška. Būties filosofija ir savimonės filosofija yra viena kitos prielaida. Be to, abi kelia tą patį klausimą, kaip ir dvasios filosofija (1.8.5). Pradedame nuo ontologinės refleksijos, nes istorijos požiūriu ji *yra pirmoji* Vakarų filosofijos kryptis.

3.1 Tikroji ir netikroji būtybė

Kasdieniame patyrime susiduriame su įvairiais daiktais. Išmokę kalbėti, kartu išmokstame vadinti daiktais tam tikrus fenomenus (reiškinius). Tai medžiai, namai, automobiliai, kalnai, akiniai, žmonės, jūros, knygos, debesys.

Tokie daiktai pirmiausia yra sudėtiniai dariniai. Jie yra sudaryti iš *dalių,* Šias dalis taip pat vadiname daiktais: medį sudaro šaknys, kamienas, šakos ir lapai, žmogų - galva, liemuo ir galūnės. Šių dalių dalis irgi vadiname daiktais. Antra vertus, tokių daiktų sankaupas suvokiame kaip vienius, kuriuos irgi vadiname daiktais: daug medžių sudaro mišką, daug namų - miestą, daug automobilių, važiuojančių vienas paskui kitą - koloną. Taip pasimato beveik visiškas mūsų kasdienės žodžių vartosenos *santykinumas,*

Paprastai nekyla jokių problemų, vadinant vairą, automobilį ar koloną daiktais, būtybėmis. Tačiau *ontologinė kritika* rodo, kad iš tikro šio santykinumo *neturi būti.* Veikiau tai santykinumo *regimybė.* Juo negalime pasitenkinti, turime klausti, kas yra *tikroji būtybė,* kuri sudaro reiškinių santykinumo pagrindą.

Ar mano kūno dalys, aš pats ir valstybė, kurios pilietis esu, vienodai yra būtybės? Aišku, kad taip negali būti. Yra trys galimybės:

- Tikrosios būtybės yra mano kūno dalys (arba jų dalys), o aš pats esu šių dalių agregatas. Valstybė tuomet yra agregatų agregatas,
- Tikroji būtybė yra valstybė. Aš esu tik valstybės momentas, o mano kūno dalys yra šio momento dalys.
- Tikroji būtybė esu aš. Mano kūno dalys yra tai, kas jos yra tik organinės mano kūno vienybės dėka. Valstybė yra tokių kaip aš tarpusavio santykių visuma.

Šios galimybės parodo, kokie pavojai kyla, jei santykinumą laikysime savaime suprantamu dalyku.

Pamėginsime įveikti regimybės santykinumą, pasiteikę ontologinę refleksiją. Mūsų mąstymo žingsniai sutaps su klasikinės ontologijos svarbiausiomis pozicijomis.

3.1.1 **Ikisokratinis** klausimo **kėlimas**

Grįžkime prie ontologinio klausimo pradžios ir pasiremkime trimis pozicijomis. Visos trys stengiasi nuo reiškinių santykinumo eiti prie juos grindžiančios tikrosios būties.

Šios pozicijos vadinamos *ikisokratinėmis,* nes susiformavo iki SOKRATO (470-399).

3.1.1.1 Pirmaisiais mūsų tradicijos filosofais laikomi ankstyvieji Jonijos gamtos filosofai. Jie jau klausė apie galutinį visa ko pagrindą, arba pradą (gr. *arche),* t.y. apie tikrąją būtį, sudarančią visų reiškinių pagrindą. TALIS MILETIETIS (apie 625-545) mokė, kad tikrasis pamatinis visa ko pradas yra *vanduo.* ANAKSIMENAS MILETIETIS (apie 585-526) manė, kad *arche* yra *oras.* Jie mokė, kad reiškinių įvairovė yra paaiškinama vieno iš šių pradų judėjimu ir kitimu. Taigi tikroji būtis yra *vienalytė, materiali ir paprasta.*

3.1.1.2 HERAKLITAS EFEZIETIS (apie 540-480) eina visai kitu keliu. Jis klausia, iš kur atsiranda *daugis,* kuris pasirodo kaip reiškinių įvairovė ir nuolatinė kaita. Miletiečiai, remdamiesi vienalyčiais pirmaisiais pradais (oru, vandeniu), šio klausimo išspręsti negalėjo. Pasak HERAKLITO, reiškinių pasaulį grindžiantis pradas yra priešybių kova, prieštara, kuri viską valdo, judina ir keičia. Todėl jis pasirinko ugnies įvaizdį - jos nuolatinis virpėjimas, įsiliepsnojimas ir gesimas yra tikrai dieviškas. Niekas neišlieka, niekas nestovi vietoje. Viskas juda ir kinta.

> Ši pasaulio tvarka, *viena* visoms esybėms, nėra sukurta nei kurio iš dievų, nei iš žmonių, bet visada buvo, yra ir bus amžinai gyva ugnis, pagal dalią įsiliepsnojant! ir pagal dalią gęstanti (F.30). Karas yra visa ko tėvas, visa ko karalius. Vienus jis paskyrė būti dievais, kitus - žmonėmis, vienus padarė vergais, kitus - laisvaisiais (F.53). Dievas yra diena ir naktis, žiema ir vasara, karas ir taika, sotis ir alkis. Jis kinta kaip ugnis, kuri, sumaišyta su skirtingais smilkalais, vadinama skirtingai pagal kiekvieno iš jų kvapą (F.67). Negalima dukart įbristi į tą pačią upę (F. 91). Visą laiką mumyse vienas ir tas pats: gyvas ir miręs, budrus ir miegantis, jaunas ir senas. Juk šitas pavirsta anuo, o anas - šituo (F.88).

Patirtinis pasaulis yra iliuzija ir regimybė. Tikroji būtis yra visa valdanti dieviškoji ugnis. Filosofuoti - reiškia pažinti šios ugnies prasmę, jos protą, raciją.

3.1.1.3 PARMENIDO ELĖJIEČIO (apie 540-480) didaktinėje poemoje deivė nurodo du filosofinio tyrimo kelius:

> Pirmasis - kad būtis yra, ir nėra nebūties - Įsitikinimo kelias, nes laikosi jis Tiesos. Tuo tarpu kitas - kad nebūtis yra... - tai, sakau tau, takas visai neištirtas; mat to, ko nėra,

negali nei pažinti (nes tai neįmanoma), nei žodžiais išreikšti... (F.2)

Deivė atskleidžia *irprieštaros* principą: niekas negali kartu boti ir nebūti. PARMENIDAS prieina tokią išvadą: jei nebūties nėra, tai nėra nei kilties, nei nykties, nes dar-ne-būtis (kiltis, tapsmas) ir nebe-būtis (nyksmas) yra nebūtis, o nebūties nėra. Taigi nėra jokio judėjimo ar kitimo. Nėra ir įvairovės, nes jei šalia būties *būtų* dar kas nors, tai tas "kas nors" būtų nebūtis. Kas gi belieka? *Pati būtis*. Pasak PARMENIDO,

> nejudama ir nekintama, sukaustyta galingais saitais, ji neturi nei pradžios, *nei* galo; juk kiltis ir nyktis nublokštos šalin **(jas** atmetė tikras įrodymas), ir ta pati [būtis] toje pačioje [vietoje] rymo pati savyje...(F.8)

Reiškinių pasaulis, kuriame yra daugis, judėjimas, tapsmas ir nyksmas, yra regimybė. Prieštaros principas kildina patyrimo kritiką, atskleidžiančią tikrą, vieną^ sau tapačią, amžiną, vienalytę ir tolydžią būtį. Šios būties požymiai vėliau bus nurodomi kaip absoliuto požymiai.

3.1.1.4 *Apžvalga:* Klausdama apie tikrąją būtį, ikisokratinio patyrimo kritika susiduria su dviem problemom:

- o Nuolat kintanti reiškinių pasaulio įvairovė negali boti tikra. *Daugis suponuoja vienį* (plg.1.8.2). Tikroji būtis yra tikrasis vienis.
- o Kad būtų galimas patyrimas, šis vienis *negali būti neišskaidytas.* Tikroji būtis negali būti tiktai vienis ir tapatybė, bet turi *būti* ir daugis.

Tačiau kaip tikrosios būties vienis ir daugis gali būti mąstomi kartu? Iš kur vienyje atsiranda daugis, [galinantis įvairovę ir kaitą? Ikisokratikų atsakymai pasirodo nepakankami:

- o MILETIEČIAI nurodo materialų, pradinį, vienalyti vienį, Daugio klausimas lieka atviras.
- o HERAKLITAS užaštrina daugio klausimą, vienį ištirpindamas priešybių kovoje ("ugnis'', "karas").
- o PARMENIDAS radikaliai iškelia vienio klausimą, paneigdamas bet kokį daugį.

Ikisokratinis klausimo kėlimas tam tikru mastu išdėsto tai, ką toliau plėtoja ontologinė refleksija.

3.1 JI Descartes'o mechanicizmas

Nuo antikinio ontologijos klausimo pereikime prie Naujųjų laikų ontologijos klausimo. Nors ir skiriamus daugiau kaip dviejų tūkstančių metų, juos



Renė Descartes (1596-1650), lot. Renatus Cartesius. Naujųjų laikų racionalizmo pradininkas. Metodiniu abejojimu priėjęs abejonių nekeliančio Cogito ergo sum (mąstau, vadinasi, esu), jis pradėjo savimonės filosofijos posūkį į subjektą.

lengva susieti. Prancūzų filosofą (taip pat matematiką ir fiziką) R. DESCARTES'Ą (plg. 1.4.4, ir 1,6,4) veikė stulbinanti naujojo gamtamokslio (pirmiausia *mechanikos) pažanga,* Mechanika yra mokslas apie kūnų judėjimą, jo priežastis, vadinamas jėgomis, ir judėjimo priklausomybę nuo jėgų. DESCARTES mėgino atsakyti į ontologinį klausimą, nusižiūrėdamas nuo mechanikos. Todėl ir kalbame apie DESCARTES'O *mechanicizmą.* Tačiau svarbu neišleisti iš akių, kad Dievo būtį ir žmogaus dvasios būtį (1.3.3) jis priskiria visiškai kitiems būties lygmenims, Mechanistiškai jis aiškina tik empirinę materialią gamtą,

DESCARTES klausia ir apie tikrąją *būtį* ~ juslinių reiškinių pagrindą. Jis taip pat susiduria su *vienio ir daugio* problema (3.1.1). Tikrosios būties sferą sudaro du momentai:

- *Kūniškoji substancija.* Jos esmė yra tįsumas į ilgį, plotį ir aukštį *(res extensa).* Tai *begalinė* ir visiškai *vientisa,* visiškai vienalytė, tapati sau pačiai masė, sutampanti su *erdve.*
- *Judėjimas.* Tai daugio principas. Mat kūniška substancija yra *dali,* o jos dalys gali judėti. Judėjimas yra "...vienos materijos dalies, arba vieno kūno, persikėlimas iš kaimynystės jį betarpiškai lietusių kūnų, kuriuos laikome nejudančiais, į kitų kūnų kaimynystę." (Prad.II,25// RR 276).

Taigi kūniška substancija formuojasi tik todėl, kad tam tikru būdu juda jos dalys. Tad visą gamtą ir visus daiktus galime laikyti *mašinomis.* Gamtos mokslai parodo, kaip šios mašinos veikia. Kadangi masė ir judėjimas yra *matuojami,* gamtoje nėra nieko, ko negalima būtų išreikšti *matematiškai* (plg. 1.4.1.2). Be to, ši vientisa, vienalytė, judi masė yra begalinis kontinumas - tai visumą kuri, nežiūrint skirtumų ir ribų, atsirandančių dėl judėjimo, yra rišlus, tįsus vienis.

3.13 Kontinumo labirintas (Leibniz)

DESCARTES'O mechanistinę ontologiją iš pagrindų kritikavo G. W. LEIBNIZAS (1646-1716, plg, 1.7). Ar vienalytę, tolydžią, savaime neišskaidytą, tįsią masę, kurią pripažįsta DESCARTES ir kuri primena PARMENIDO būtį (3.1.1), iš tikro galime laikyti pagrindu, aiškinančiu reiškinių pasaulį? Ar galima ją laikyti antruoju pamatiniu pradu šalia judėjimo? LEIBNIZAS mano, kad šis DESCARTES'O kontinumas yra "labirintas žmogaus protui".

Kodėl? DESCARTES masės kontinumą laiko *sudėtiniu ir daliu.* Dalys, kurias gauname dalydami kontinumą, pačios yra vėl dalios: mat jos nagrinėjamos tiktai tįsumo aspektu, o tįsumas reiškia dalumą. Bet koks tolesnis tįsių dalių dalijimas duoda tįsias dalis, kurios vėl yra dagios. Taip atsiranda

begalimo dalumo problema. Laikyti dalumo riba **geometrinį** *tašką* - ne išeitis, nes geometrijos požiūriu **kontinumas** negali būti sudėtinis, tįsūs daiktai negali būti sudėti iš netįsių (taškų). *Tad iš ko sudėtas kontinumas?* Jis negali būti sudėtas iš taškų, nes taškai **kontinumo** nesudaro. Jis nėra sudėtas ir iš **mažiausių** dalių, nes šios pačios yra U7"r> ir dalios. Tad DESCARTES'O masės **kontinumas** yra **neįmanomas.** B3 galo dalijamas jis išnyksta.

Jau PARMENIDO (3.1.1) mokinys ZENONAS (apie 490-430) suvoks Šią problemą ir įrodinėjo, kad toks kontinumas padaro **neįmanomą judėjimą.** Kaip ir jo mokytojas, jis norėjo parodyti, kad joks judėjimas ir kitimas **neįmanomas, jei** būtis yra visiškai vienalytė, tolydi ir neišskaidyta. Todėl ZENONAS suformulavo garsiąsias *aporijas* (aporija = padėtis be išeities). Štai žymiausia: Achilas ir vėžlys eina lenktynių ir greitakojis Achilas negali pavyti lėtojo vėžlio. Kodėl? Achilas leidžia vėžliui kiek paropoti i priekį. Kol Achilas nubėga šį atstumą, vėžlys pajuda dar truputį. Kol Achilas įveikia šią atkarpą, vėžlys dar šiek tiek paropoja. Šios atkarpos vis mažės, bet Achilas niekad nepavys vėžlio. Tačiau ZENONAS ir LEibNiZAS tą pačią problemą sprendžia skirtingai:

- ZENONAS sako: "kadangi yra dalus kontinumas, nėra judėjimo."
- LEIBNIZAS sako: "kadangi yra judėjimas ir dalumas, nėra DESCARTES'O kontinumo."

LEIBNIZAS prieina išvadą, kad DESCARTES'O masės kontinumas *yra* neįmanomas dalykas. Tįsus **kontinumas** gali būti suprastas liktai kaip suma *nedalių dalių -vienetų,* **kurių nedalumas** remiasi tuo, ko visiškai nepaaiškina tįsumas. Kontinumo pagrindas yra ne kiekybė (tam tikras tįsumas), bet *kokybė, esmė arforma* (formalumas). Šiuos vienetus LEIBNIZAS dar vadino *formaliaisiais atomais (atomon* - gr, **nedalybė)** arba *monadomis (menas* - gr. vienetas).

> Kadangi daugiui realumą gali suteikei tik tikri vieniai, kurių kilmė visai kitokia ir kurie yra visai kas kita, negu taškai (kontinumas negali susidėt i iš j a), tai, norėdamas rasti tuos realius vienius, aš buvau priverstas griebtis formalaus atomo, nes materialioji būtis negali būti kartu ir materiali [i.y. tįsi], ir visiškai nedali, arba pasižymėsi tikra vienybe. Tad reikėjo vėl prisiminti ir tarsi išteisinti substancines formas, taip šiandien apšmeižtas, tačiau taip, kad jos pasidarytų suprantamos ir jomis nebūtų piktnaudžiaujama kaip anksčiau (Naujoji substancijų prigimties,., sistema, 3/7 FIChr R 2,433)

3.1.4 Atomizmas

Taigi iš ontologinės refleksijos LEIBNIZAS padare tokią išvadą: tikroji būtis, kuria remiasi reiškinių pasaulis, v/a *U* principo kitokia. Jai svetimas bet koks regimas dalių ir junginiui santykinumas (3.1), kurį perša mums kasdienė kalbos vartosena. Būtybė būtinai yra *tikrasis vienis.*

Šitai suprato jau ikisokratikai atomistai LEUKIPAS MILETIETIS (5a.) ir DEMOKRITAS ABDERIETIS (apie 460-380). Jų pozicijoje jau glūdėjo visas

tas esminis turinys, kuris po dviejų tūkstančių metų tapo būdingu naujųjų laikų atomizmo bruožu. Antikos atomistai žinojo PARMENIDO (3.1.1.3) mokymą ir mėgino išvengti kontinumo labirinto (arba ZENONO aporijų). Štai (kiek supaprastinta) jų mokymo esmė:

Vietoje PARMENIDO nebūties ir būties atomistai ima *tuštumą ir pilnatį*. Tad nebūtį jie laiko *tuščia erdve*. Pilnatis, arba būtis, yra begalinė daugybė nedalių, nekintamų ir neatsiradusių mažiausių kūnų, *atomų*. Atomai skiriasi nuo kits *kito geometrinėmis savybėmis*. Antai apvalūs atomai *(jis* yra ypač judrūs) sudaro ugnį ir sielą. Pasaulio tapsmas yra visiškai atsitiktinis ir mechaniškas. Atomai amžinai juda tuščioje erdvėje. Todėl tam tikrose tuščios erdvės vietose (atsitiktinai) susidaro jų sankaupos. Iš to kilęs sūkurys sukelia pasaulio tapsmą.

Atomistinis pasaulėvaizdis yra mechanistinis, kaip ir DESCARTES'O (3.1.2). Tačiau DESCARTES'O mechanicizmas yra *neatomistinis,* tuo tarpu antikos ir naujųjų laikų atomistų - *atomistinis*. Išliekamas atomistų nuopelnas yra tas, kad jie sulaužė radikalų būties vienį (PARMENIDO ar DESCARTES'O), idant galima būtų mąstyti skirtumus ir daugį. Be to, jų įvestas *daugis buvo vienarūšių dalių daugis*. Atomistinė kritika pažvelgė į reiškinių pasaulį taip, kad pasirodė, jog jo pagrindas tėra tik *vienarūšių atomų sankaupa*.

Tačiau tokiu atveju kiekvienas atomizmas prieina lemtingą ontologinę išvadą, kurią E. HEINTELIS apibendrina taip: Čia atsiranda *ypatinga* atomizmo peripetija [=lūžis, posūkis]: jo principas, kad reiškiniai yra išoriškai sudėti iš materialių elementariųjų dalelių [=atomų], negali būti pritaikytas pačioms elementariosioms dalelėms. Jos yra prielaidos bet ko, kas sudėta iš dalių, bet pačios yra tokiu būdu nepaaiškinamos. Juk priešingu atveju materijos taškas botų paskutinis atomizmo žodis [plg. 3.1.3], o kartu - jo susinaikinimas (HEINTEL 1,95).

Mat teigdamas, kad viskas yra sudaryta iš atomų ir todėl yra sankaupos, atomizmas kartu teigia, kad patys atomai, kitaip negu tos sankaupos, nėra iš ko nors sudaryti. Kaip tikrosios būtybės, jie yra *tikrieji vieniai*. Kaip tikrieji vieniai, jie yra bet kokių dalių ir junginių pagrindas. Jei jie nelaikomi tikraisiais vieniais, tuoj pat vėl iškyla kontinumo labirinto (3.1.3) problema.

Tačiau jei atomai yra šia prasme tikrieji vieniai, iškyla problema, su kuria susidūrėme, kalbėdami apie LEIBNIZĄ: *kas yra jų vienio pagrindas?* Aišku, ne jų tįsumas, nes jis yra be galo dalus. Nedalaus atomo vienio pagrindas turi būti visai kitoks. Kaip tik tai turėjo galvoje LEIBNIZAS, kalbėdamas apie *formaliuosius atomus,* arba apie *substancines formas* (3.1.3).

3.1.5 **Substancija** (Aristotelis)

Atomistinis mechanicizmas (3.1.4) pasirodo nepriimtinas, kai tik pažvelgiame į gyvūniją. Štai karvė, su kuria susiduriame kasdieniame reiškinių pasaulyje. Atomistiniam mechanicizmui karvė būtų tiesiog atomų sankau-

pa. Tačiau tuoj matyti, kad š\ gyvą, organišką vienį labai sunku laikyti sankaupa. Juk atrodo, kad karvė *savyje ir savaime* yra tikrasis vienis, kurio negalima paaiškinti mechanine sudėtimi iš mažiausių dalelių. Iš tikro, būtų absurdiška norėti sudėti karvę iš dalelių arba ją į daleles suskaidyti. Pirmuoju atveju niekad nepasidarytų karvė, antruoju - dalelės būtų nebe karvės, bet karvės *maitos* dalelės. Karvės atsiranda iš bulių ir karvių ne sudedant daleles, bet natūraliai gimdant.

Galbūt tam tikro mokslo (sakykime, biochemijos) abstrakcijų (plg. 1.4.1.2) požiūriu prasminga ir teisinga sakyti, kad gyvūnai yra sudaryti iš molekulių, atomų, elementariųjų dalelių ir t.t. Tačiau reikia turėti omenyje, kad tokia kalbėsena yra metodiškai abstrakti. Ji atsiriboja nuo to, kad kiekvieno gyvūno dalis funkcionuoja kaip tikrosios visumos dalis ir todėl *suponuoja* visumą. Organinė gyvosios būtybes sąranga negali būti mąstoma kaip sankaupinis junginys. Priešingai - dalys ir dalelės turi būti mąstomos remiantis visuma ir apibrėžiamos 3.4.4
per gyvosios būtybės visumą.

Taigi LEIBNIZAS, kalbėdamas apie formaliuosius atomus, turi omenyje ne atomistinio mechanicizmo *mažiausius vienius,* bet tai, kas yra *tikrasis* vienis. Remdamiesi ARISTOTELIO ontologine tradicija, kiekvieną tikrąją būtybę arba kiekvieną tikrąjį vienį galime vadinti *substancija.* Substancija yra tai, kas, kaip tikroji būtybė, yra tikrasis vienis savyje. Kitaip sakant, substancija yra ontologinis atomas. Tačiau tam, kad išvengtume nesusipratimų, verčiau palikime atomo sąvoką gamtos mokslams.

Iš mūsų ontologinės refleksijos galima padaryti kelias svarbias išvadas:

- Santykinumas, kurį perša kasdienė žodžių vartosena (3.1), neatsilaiko prieš ontologinę kritiką. Visa, kas yra, galiausiai yra substancija, tikroji būtybė ir tikrasis vienis savyje. Jei taip nebūtų, pasiklystume kontinumo labirinte (3.1.3).
- Pirmiausia paaiškėja, kad gyvosios būtybės (žmonės, gyvūnai, augalai) 3.4.3.3
  yra substancijos. Bet ir negyva būtybė gali *būti* tiktai tuomet, kai ji yra substanciška, kai ji yra tikroji būtybė kaip tikrasis vienis savyje.

Tačiau kodėl kažkas yra substancija? Kokio pagrindu kažkas yra tikrasis vienis savyje? Kokios apibrėžties dėka kažkas yra tikroji būtybė? Matėme, kad tįsumas ar kiekybė negali būti toks pagrindas (3.1.4). PLATONAS (1.8.3) kalba apie būtybės dalyvavimą *(mėthexis)* idėjoje. ARISTOTELIS (ir jo sekėjas LEIBNIZAS) kalba apie *substancinęforma,* kuri apibrėžia materiją kaip tikrąjį vienį rūšies viduje.

3.1.6 Netikroji būtybė

Ontologinė mūsų kasdienio patyrimo kritika rodo, kad reiškinių pasaulio pagrindas galiausiai yra *tikrasis substancinis vienis griežtąja prasme.* Prisiminkime, nuo ko pradėjome 3.1 skyrių! Dabar matome: daug kas, ką,

kasdieniškai vartodami žodžius, suvokiame kaip daiktus ir vadiname daiktais (pavyzdžiui, automobiliai, sodai, akiniai, namai, kriaušės, paveikslai, šakos, tiltai, stalai, knygos ir t.t.), ontologine prasme nėra substancija, nėra tikroji būtybė, tikrasis vienis. Bet kas gi tai yra?

Galime pasakyti taip: substancijos, kaip savyje esantys *(ens in se),* tikrieji vieniai, yra natūralūs vieniai. Todėl ontologinė substancija dažnai vadinama *natūraliąja.* Substancija yra mūsų buvimo pasaulyje, mūsų pažintinio ir veiklaus santykio su pasauliu prielaida. Pagaliau substancija yra mūsų buvimo pasaulyje pamatas. Šiuo pamatu remdamasi, mūsų teorinė ir praktinė pagava formuoja reiškinių pasaulį, kuriame pasirodo visa, apie ką kalbame, kasdieniškai ir moksliškai vartodami žodžius. Pasitelkę *pramonę* bei *techniką,* iš natūralių daiktų pagaminame įvairius kitokius daiktus (lėktuvus, duoną, gatves, viešbučius, plokšteles, batus, gamyklas ir t.t.). Menininkai sukuria meno kūrinius (katedras, operas, paveikslus, skulptūras). Žodžių vartosena rodo, kaip fenomenų kompleksus, natūralius ir dirbtinius daiktus mes galime aprėpti, įvardyti ir suvokti kaip daiktus (pavyzdžiui, kalnus, vietoves, miestus, aikštes, kariuomenes, aerouostus ir kt.).

Gamta kaip to, kas natūralu, t.y. ontologinių substancijų visuma, dar vadinama *pirminiu kūriniu.* Tai dangus ir žemė, kiek jie yra gamtos arba Dievo sukurti. Šiam pirminiam kūrimui priešinamas *antrinis* (t.y. žmogaus teorijos ir praktikos sukurti dalykai). Teologijos požiūriu šią perskyrą išdėstė TOMAS AKVINIETIS:

> Kiekvienas daiktas vadintinas tikru tiek, kiek jis pajungtas intelektui, nuo kurio priklauso. Todėl dirbtiniai daiktai vadinami tikrais, jei jie yra pajungti mūsų intelektui. Namas vadinamas tikru, jei jis atitinka formą, glūdinčią statytojo dvasioje, o kalba vadinama tikra, jei ji išreiškia tikrą supratimą. Panašiai vadinami tikrais ir gamtos daiktai, jei jie atitinka idėjas, esančias Dievo dvasioje. (TV 1,16,1)

"Tikru" čia vadinama:

- o būtybės buvimo skirtingo laipsnio tikrumas ir
- o būtybės pažinumas šio tikrumo pagrindu.

Apie "antrinio kūrinio", arba "netikrosios" būtybės, problemą galima padaryti tokias labai bendro pobūdžio išvadas:

- o Tik *ontologinės* arba *natūraliosios substancijos* (pvz., gyvosios būtybės) *yra savyje* ir *savaime tikrieji vieniai griežtąja prasme.* Joks dirbtinis daiktas nėra griežtąja prasme substancija.
- o *Dirbtiniai daiktai* ("antrinis kūrinys") *suponuoja natūraliosios substancijos* ("gamtos") provaizdį ir priklauso nuo jos.

Ši antrinio kūrinio priklausomybė nuo pirminio, dirbtinio dalyko - nuo natūralaus pirmiausia reiškiasi tuo, kad žmogus - antrinio kūrinio valdovas

- pats kaip gyva būtybė yra pirminis ir todėl pats yra natūralus. Šiandien, diskutuojant apie aplinkos problemą, gyvenimo kokybę, alternatyvią gyvenseną ir darbo **humanizavimą,** kalbama būtent apie tai.

3.1 skyriaus santrauka

a Pasirodo, kad tai, ką, kasdieniškai vartodami žodžius, suvokiame kaip daiktą ir vadiname daiktu, yra ganėtinai santykinis dalykas. Todėl kyla ontologinis klausimas: *kas yra tikroji būtybė, kuria remiasi mūsų reiškinių pasaulis!*

• Jau ikisokratikų ontologinė kritika parodė, kad šis klausimas liečia *vienio* ir *daugio* problemą.

• DESCARTES stengėsi ontologinį klausimą išspręsti *neatomistinio mechanicizmo* būdu: vienio pagrindas yra vienalytė begalinė *tolydi masė* (masės kontinumas), daugio pagrindas - šio kontinumo *dalių judėjimas.*

» LEIbNIZAS parodė, kad DESCARTES'O pasiūlytu pagrindu remtis negalima ("kontinumo labirintas"). Reikia *laikytis formaliųjų atomų* (monadų) - tikrųjų vienių. Jie negali remtis kiekybe kaipo tokia.

* *Atomizmo* prielaida yra ta, kad *atomo kaip vienio pagrindas* yra kitoks, negu bet kokios sankaupos, mechaniškai sudarytos iš atomų.

© *Atomistinis mechanicizmas* žlunga susidūręs su *gyvybe,* kuri yra tikrasis vienis savyje ir savaime. Tad tikroji būtybė, kaip tikrasis vienis, yra visiškai *kitokia,* '

• Tikroji būtybė, kaip tikrasis vienis, vadinama *substancija* (ARISTOTELIS). Visa, kas sudaro reiškiniu pasaulio pagrindą, yra substancija. Aiškiausiai matome gyvų būtybių substancini pobūdį. Bet ir visa, kas negyva, galiausiai turi būti substanciška, antraip dingtų kontinumo labirinte.

© Substancijos ontologine prasme *natūralios. Joks dirbtinis daiktas nėra substancija. Visa, kas dirbtinu, suponuoja ką nors natūralų* (substanciją) *ir lieka su juo susiję.*

3.2 Aktas ir potencija

Siame skyriuje norime išskleisti kelias pagrindines ontologijos sąvokas. Jos atsirado a*ristotelinėje* tradicijoje, kuri ontologijai buvo lemiama. Iš esmės ontologiją iki šių dienų laiko ARISTOTELIO pečiai.

3.2.1 Akto-potencijos perskyros kilmė ir reikšmė

Akto ir potencijos perskyra yra svarbiausia ARISTOTELIO ontologijos perskyra. Svarbu parodyti, kaip prie šios perskyros buvo prieita.

Jau kalbėjome apie ikisokratinę HERAKLITO ir PARMENIDO (3.1.1.2 ir 3.1.1.3) priešpriešą. Vienio ir daugio problema (3.1.1.4) paaštrėja taip: HERAKLITUI bet koks vienis ištirpsta daugyje. PARMENIDUI bet koks daugis - vienyje. Ši priešpriešа buvo nagrinėjama visų pirma klausiant: *kas yra judėjimas?* Mes nuolat patiriame judėjimą ir kitimą. Bet kas tai yra? Pasak PARMENIDO (ir ZENONO, plg. 3.1.3), judėjimas yra tik regimybė. Bet ir HERAKLITAS manė, kad judėjimo neįmanoma mąstyti, nes jis visuomet jau suponuoja kokį nors santykinai nejudamą, nesikeičiantį dalyką. Tačiau šį nesikeičiantį dalyką slepia priešybių kova. Ir PLATONAS (plg. 1.8.2 ir 1.8.3), bent jau reikšmingu savo mokymo laikotarpiu, priskyrė judėjimą empirinei regimybei *(doxa).* Tuo tarpu tikroji idėjų būtis yra "atskirta" nuo bet kokio judėjimo ir kitimo. ARISTOTELIUI aišku, kad judėjimas *yra* ir kad jis yra ontologiškai reikšmingas.

Tačiau kaip jis sprendžia problemą? ARISTOTELIS laiko, *k&d kiekvienoje būtybėje aptinkame du momentus:*

- *Aktualiosios būties* (gr. *energeia)* momentą, kurio pagrindu būtybė yra tai, kas ji aktualiai yra. Šį momentą vadiname aktu (lot. *actus).*
- *Potencialiosios būties* (gr. *dynamis)* momentą, kurio pagrindu būtybė gali būti kažkas kita negu tai, kas ji yra. Šį momentą vadiname potencija *(potentia* = lot. galia, galimybė, geba).

Taigi ontologinis klausimas apie *tikrąją būtį* reikalauja skirti *aktualiąją ir potencialiąją būtį.* Ši perskyra glūdi kiekvienoje tikrojoje būtybėje. Būtybė yra tai, kas ji iš tikro yra, *įveikdama tą perskyrą.* Kiekviena tikroji būtybė yra potencijos-akto perskyros rezultatas.

Šią pagrindinę ontologijos perskyrą dar kartą paaiškinsime pavyzdžiais:

Štai stiklinė. Ji tuščia, *bet gali* būti pripildyta vandens, t.j. turi galimybe, potenciją būti pripildyta. Taigi aktualiai ji yra tuščia, o potencialiai -pilna. Aš suprantu, kad i;u Ciklinė tik tuomet, jei suprantu ją kaip abiejų aspektų rezultatą.

O štai marmuro luitas. Aktualiai tai tiesiog marmuro luitas, atgabentas iš akmenų skaldy-

klos. Potencialiai - puiki skulptūra.

Vejoje guli futbolo kamuolys. Aktualiai jis yra pačiame aikštės viduryje, potencialiai - vartuose arba nuošalėje.

Aš nesuprantu itališkai, tačiau esu gabus kalboms ir pradėjau italų kalbės mokytis. Aktualiai dar nemoku itališkai, bet potencialiai - moku.

Kaip ARISTOTELIS aiškina judėjimą? *Judėjimas yra potencijos aktualizacija.* Kamuolys yra tam tikroje vietoje. Jis *aktualiai* yra toje vietoje. Bet jis padarytas taip, kad gali judėti, yra judus: kitoje vietoje jis *yra potencialiai.* Futbolininkas spiria kamuolį t.y. padaro aktualiu tai, kas kamuolyje buvo potencialu. Jis *aktualizuoja* kamuolio potenciją. Kamuolys .lekia, t.y. jo potencija virsta aktu. Dabar kamuolys guli kitoje vietoje, t.y. jis aktualiai yra kur kitur, 7.2.1.1.1

Tačiau ši potencijos aktualizacija *suponuoja priežastį,* kuri kamuolį *veikia,* t.y. *veikiamąją priežastį,* Ši priežastis aktualizuoja potenciją, taigi ji pati *yra aktuali.* Futbolininkas gali (t.y. turi potenciją) perduoti aktą kamuoliui. Pasirodo, dar turime perskirti ir pačią potencijos sąvoką:

- *Aktyvioji potencija* yra gebėjimas sukelti aktą (pavyzdžiui, futbolininko potencija kamuolio atžvilgiu).
- *Pasyvioji potencija* yra gebėjimas priimti aktą, būti akto aktualizuota (pavyzdžiui, kamuolio potencija žaidėjo atžvilgiu).

Taigi, pasak ARISTOTELIO, kiekvieną būtybę sudaro du momentai: aktualumas, kurio dėka ji pozityviai yra tai, kas yra, ir potencialumas, kurio dėka ji yra ko kito galimybė, Aktualiai ji yra ji pati (vienis savyje), o potencialiai - kas kita (daugis). Kiekvienoje būtybėje glūdi vienio ir daugio momentai. Kaip tik todėl ji yra ši apibrėžta, konkreti būtybė.

3.2.1.1 Dialektika

Remiantis aristoteline akto ir potencijos perskyra, naujaisiais laikais kalbama apie dialektiką, kuri ypač svarbi G. W. F. HĖGELIO filosofijoje.

Filosofijoje dialektika visuomet siejasi su aptariamu dalyku. Dialektinį dalyką turime tuomet, *kai jį galima suvokti tiktai kaip dviejų priešingi} momentų rezultatą,* pavyzdžiui, aristotelinį judėjimą. Abu dialektinio dalyko momentai visuomet yra *tarpusavyje susiję.* Vienas nurodo į kitą, priešingą. Patys savaime, atskirti vienas nuo kito, jie yra abstraktūs, daliniai, vienpusiai aspektai. Jie sukonkretėja ir virsta *tikruoju vieniu* tik tada, kai abu yra *nukeliami,*

Nukelties (Aufhebung) sąvoką ėmė vartoti HĖGELIS, nusakydamas dialektinio dalyko momentų sąryšio specifiką. Šios sąvokos prasmė yra triguba: nukeltis - tai 1)pašalinimas, 2)išlaikymas ir 3)perkėlimas į aukštesnę pakopą. Dialektikoje nukeltis reiškiasi kaip tezės ir antitezės sintezė: mąstydami tam tikrą sąvoką (tezė), aptinkame joje vidinį prieštaravimą, kuris ją paneigia (antitezė), tačiau suvokdami, kad sąvoka ir jos paneigimas vienas nuo kito neatskiriami, jų prieštaravimą nukeliame (sintezė). Pavyzdys: būtį pirmiausia mąstome kaip neapibrėžtą, paprastą betarpiškumą, t.y. grynosios būties sąvokoje nėra jokio apibrėžto turinio, kuris galėtų būti nurodytas kaip konkretus būties požymis (tezė); tačiau būtį kaip būtį galime mąstyti tik kartu su nebūtimi, nes tik nebūtis kaip "kontrastingas fonas" apskritai leidžia mums suvokti būtį (antitezė); tad būtį ir nebūtį turime mąstyti kartu (sintezė), jų priešybę nukeldami, t.y. pašalindami (nesilaikydami griežto "arba-arba"), išlaikydami (suvokdami, kad nebūtis nėra būtis) ir perkeldami į aukštesnę pakopą (būties ir nebūties vienybę suvokdami kaip judėjimą). (Red. past.)

Kad Čia svarstoma vienio ir daugio problema, matyti iš to, kaip HĖGELIS apibūdina dialektiką: tai *tapatybės ir netapatybės tapatybė,* bet kokios būtybės vienio ir daugio vienybė, aristotelinė akto ir potencijos vienybė.

Dialektiška HĖGELIO prasme yra, pavyzdžiui, natūralioji būtybė (substancija) - reiškinio (išorybės) ir tikrosios būties (vidujybės) vienybė. Reiškinys kaip reiškinys yra (juslinė) apraiška kažko, kas yra reiškinio pagrindas. Taigi reiškinys nurodo, *kieno* reiškinys jis yra, nurodo tikrąją būtį. Tačiau tikroji būtis, būdama "daikto vidujybė", yra "reiškinio judėjimo įtarpinta". Ji jo reikalinga ir nurodo jį. Be išorinės raiškos tikroji būtis negalėtų būti vidujybė. Todėl natūralioji substancija savo konkretybe yra būties (vidujybės, esmės) ir reiškinio (išorybės, regimybės) tapatybė, tapatybės ir netapatybės tapatybė. Natūraliojoje substancijoje abu momentai yra dialektiškai vieningi ir "nukelti". Ji yra abiejų momentų "rezultatas".

Taigi dialektika nėra metodas, lyg iš šalies pridėtas prie daikto. Jau matėme (1.3.4), kad tokių "išorinių" metodų filosofijoje apskritai negali būti. Priešingai -*pats daiktas pasirodo esąs dialektiškas.* Kaip tik šį didį atradimą padarė ARISTOTELIS, mokydamas apie aktą ir potenciją.

3.2.2 Substancija Ir akcidencija

ARISTOTELIS pradeda ontologinę analizę, tyrinėdamas *substancijų* kaitą. Judėjimas erdvėje tėra tik viena tokios kaitos rūšis. Kitos rūšys aptinkamos nagrinėjant kiekybę (pavyzdžiui, didėjimas ir mažėjimas), kokybę (susirgimas ir pasveikimas), substancijos santykius su kitomis substancijomis (pavyzdžiui, įsimylėjimas ir susipykimas) ir 1.1. Visose šiose kaitose *kinta substancijos apibrėžtys, tuo tarpu pati substancija lieka lygi pati sau.* Kartu išryškėja dar viena svarbi perskyra:

o *Substancija* yra *savistovi* būtybė, kuri tam tikra prasme "stovi savyje" *(ens*



Aristotelis, gimė 384 m. Stagiroje, mirė 322 m. Chalkidėje. Laikytas visų klasikinių filosofijos disciplinų kūrėju. Platono mokinys, Aleksandro Didžiojo mokytojas. 336/35 m. Atėnuose įkūrė peripatetikų filosofų mokyklą, kurioje buvo filosofuojama vaikštinėjant (gr. peripatetos - vaikštinėjimas, pasivaikščiojimas).

7.—2217

in se), išlieka ir nesikeičia, kintant apibrėžtims.

- Substancijos *apibrėžtys,* kurios keičiasi, yra *nesavistovios* būtybės. Jos ne "stovi savyje", bet yra tik dėka kažko kito, dėka substancijos *(ens in alio}.* Šias nesavistovias apibrėžtis vadiname *akcidencijomis* (lot. *accidere* = įvykti, atsitikti).

Akcidencijos ir substancijos *santykis yra akto irpotencijos santykis.* Substancija *yra potenciali* akcidencijų atžvilgiu. Akcidencijos yra *aktai,* kurie apibrėžia substanciją. Substancija ir akcidencijos sąlygoja viena kitą: substancija yra reali tik dėl pilnutinės akcidentinės apibrėžties. Akcidencijos yra realios tik substancijos dėka. Tad substancijos ir akcidencijos santykį galime vadinti *dialektiniu.*

Prisiminkime, kaip *reiškinį ir tikrąją būtį* skiria PLATONAS (plg. 1.8.2)! Dabar matome, kad reiškinys yra akcidencinio pobūdžio. *Substancija tampa reiškiniu savo akcidencijų dėka.* Mes suvokiame karvės dydį, pavidalą, spalvą, judėjimą, užuodžiame ir girdime ją. Substancija/7#$/rotfc> savo besireiškiančių akcidencijų dėka. Akcidencijų dėka patiriame, *kokios rūšies* yra substancija. Štai kaip, sekdamas ARISTOTELIU, substanciją ir akcidencijas skiria TOMAS AKVINIETIS:

> Kai subjektas [= substancija] turi [pasyvią] potenciją [plg. 3.2.1], jis priima akcidentines apibrėžtis. Bet kai jis yra aktualus, jis jas gimdo. Tačiau tai liečia savybę kaip esminę akcidenciją. Kadangi išorinės akcidencijos atveju subjektas [= substancija] yra grynai priimantysis, ši akcidencija yra išorinio veiksnio pagimdyta (TV 1,77,6).

Taigi akcidencijos yra dvejopos:

- *Atsitiktinės (arba išorinės) akcidencijos,* kurios prisijungia prie substancijos lyg "iš išorės". Substancijos esminei apibrėžčiai jos yra nebūtinos, o dalyko esmei - išorinės.

  Antai, žiūrint žmogaus esmės, atsitiktinis dalykas yra tai, kad kas nors yra blondinas, muzikas, žemaitis, viengungis, suaugęs ar kairiarankis.

- *Savybės,* kurios priklauso nuo substancijos ir todėl remiasi pačia dalyko esme. Substancija skleidžiasi savybėmis ir rodosi jų dėka.

  Klasikinis pavyzdys - žmonių gebėjimas juoktis. Jį aptinkame visur, kur pasirodo žmogus. Kitos žmogaus savybės yra visuomeniškumas, lytiškumas, taip pat techninis, meninis ar kultūrinis gebėjimas ir pan.

Atsitiktines akcidencijas atskirti nuo savybių būtina klausiant, kaip tikrosios būtybės (substancijos) esmė rodosi per akcidencijas. Pati substancija niekad nėra duota tiesiogiai. Ji pasirodo tik per savo (besireiškiančias) akcidencijas. Tik pakankamai ilgai stebėdami ir tyrinėdami būtybę, imame suvokti, kas jai *esmiškai* priklauso. Iš šios patirties mums ima aiškėti, kurios akcidentinės substancijos apibrėžtys yra atsitiktinės, nebūtinos ir išorinės,

o kurios yra savybinės. *Apibrėžti substancijos esmę - reiškia nurodyti, kokios yra jos savybės ir kaip jos siejasi.*

3.22.1 **Kategorijos**

"Kategorija" kyla iš graikiško žodžio *kategoria* (= kaltinimas, pažyminys, predikatas). ARISTOTELIO raštuose ji reiškia *teiginio schemą* ar *formą*. ARISTOTELIS pradeda nuo to, kad mes visuomet kalbame apie daiktus. Jis klausia: *kokios yra aukščiausios giminės sąvokų, kurias mes teigiame apie daiktus!* Šias gimines ARISTOTELIS ir vadina *kategorijomis*. Jis mano, kad visa, ką galime teigti apie daiktus, turi priklausyti vienai iš dešimties jo išvardytų kategorijų. ARISTOTELIS remiasi tuo, kad kategorijos yra ne tik teigimo, bet ir *buvimo būdai*. Taigi kategorijos yra *irpagrindinės ontologinės formos,* kuriomis būtybė yra. Tad visko, kas kokiu nors būdu yra, buvimo būdas priklauso vienai kuriai kategorijai.

ARISTOTELIO
kategorijų lentelė

1. Substancija (ousia)
2. Kiekybė (poson)
3. Kokybė (poion)
4. Santykis (pros ti)
5. Kur? (pou)
6. Kada? (pote)
7. Padėtis (keisthai)
8. Turėjimas (echein)
9. Veikimas (poiein)
10. Kęsmas (paschein)

Matome, kad pirmoji yra substancijos kategorija, tuo tarpu visos kitos žymi akcidencijas. *Substancijas* ARISTOTELIS skiria taip:

o *Pirminė substancija* yra individuali, sakykime, šis žmogus ar šita karvė.

o *Antrinė substancija* yra pirminės substancijos esmė, t.y. rūšis, kuriai priklauso individuali substancija. Teigdamas "Petras yra žmogus", antrine substancija (predikatu) nusakau pirminę (subjektą).

Yra predikatų, kurie peržengia ir kategorijas. Tokie antkategoriniai predikatai vadinami transcendentalijomis (nuo lot. transcendere = peržengti). Tai "būtybė", "vienis", "tiesa", "gėris" ir "grožis". Tarp transcendentalijų ir kategorijų esama esminio skirtumo:

o *Kategorijos* nusako savo designatus (= tai, ką jos žymi) *vienareikšmiškai.* Kai sakome "obelis yra substancija", "liūtas yra substancija", "žmogus yra substancija", tai substancijos kategorija visais trim atvejais žymi *tą pat į* - savistovią būtybę, kuri išlieka ir nesikeičia kintant apibrėžtims

(plg. 3.1.5, 3.2.2). Tačiau kaip tik dėl to substancijos kategorija *abstrahuojasi* nuo visko, kuo obelis, liūtas ir žmogus skiriasi,

o *Transcendentalios* savo designatus nusako ne vienareikšmiškai, o *analogiškai.* Kai, pavyzdžiui, sakome "spalva yra vienis", "akmuo yra vienis", "žmogus yra vienis", "vienio" transcendentali]a nusako ne kokį bendrą spalvai, akmeniui ir žmogui momentą, pastebimą abstrahuojantis nuo jų skirtumų, o predikatą, kuris tinka jiems visiems, bet kiekvienam skirtingu būdu, t.y. ir spalva, ir akmuo, ir žmogus yra vienis, tačiau kiekvienas savaip, pagal analogiją. ARISTOTELIS taip paaiškina, ką reiškia ši analogija:

> Apie būtybę kalbama daugeliu reikšmių, bet visuomet santykyje su vienu, su vienatine esme; ir ne tik dėl atsitiktinio vardų sutapimo, bet taip, kaip viskas, kas vadinama sveiku, priklauso sveikatai - arba todėl, kad ją palaiko ar padaro, arba kad yra jos požymis ar gali ją įgyti... taip pat ir apie būtybe gali boti kalbama daugeliu reikšmių, tačiau tiktai . vieno prado atžvilgiu (Met.IV.2.1003 a-b).

Šis pradas yra substancija.

ARISTOTELIO kategorijų lentelė yra labai svarbi iki šiol Matysime, kad KANTAS mokymą apie kategorijas pasuka savimonės (transcendentalinės) filosofijos link. Fenomenologai, pavyzdžiui, N. HARTMANAS (2.1.1), suskirsto aukščiausias kategorijas į žemesnių (sritinių) kategorijų "medžius". Tad "kategorija" šiandien vartojama labai plačia prasme. Kartais kone kiekviena "* bendra sąvoka vadinama kategorija.

323 Materija ir forma (hilemorfizmas)

Akto-potencijos perskyra akcidencijos-substancijos pavidalu (3.2.2) pasirodo nagrinėjant *substanciją,* kuri yra nesikeičiantis pagrindas *(substratas),* kai kinta akcidencijos (vieta, kokybė, kiekybė ir kt.). Tačiau pasirodo, kad ir pati *substancija yra kintama.* Gali vykti ne tik *akcidencinis kitimas nekintančios substancijos pagrindu,* bet ir *substancinis pačios substancijos kitimas.* Mūsų kažkada nebuvo ir kada nors nebebus. Gimėme ir mirsime. ARISTOTELIS vadina substancinį kitimą "kiltimi ir nyktimi kaip tokiomis".

Taip atsiranda ontologinė problema, panaši į akcidentinio kitimo problemą. Vykstant akcidentiniam kitimui, *substancijos, kaip potencinio, nesikeičiančio substrato,* viena (akcidentinė) aktuali apibrėžtis virsta kita, priešinga (pvz., judėjimas, 3.2.1). Apskritai ARISTOTELIO išvada yra tokia: *bet kokiai kaitai reikalingas nekintantis substratas. Šis substratas pasirodo kaip potencija kintančių aktualių apibrėžčių atžvilgiu.* Substancinį pokytį taip pat galima suvokti remiantis akto ir potencijos perskyra. Substancijos kiltis ir nyktis taip pat turi turėti nesikeičiantį substratą.

Kas yra šis potencialus, nesikeičiantis substancinio pokyčio substratas? Galime sukonstruoti jį ontologiškai. Pirmiausia šis substratas neturi *jokių akcidentinių apibrėžčių* (nuo antrosios iki dešimtosios kategorijos, plg. 3.2.2.1): juk akcidentinės apibrėžtys yra substancijos apibrėžtys, o šiuo atveju kinta pati substancija, tad jos negalime laikyti substratu. Bet šis substratas, kaip pastovus substancinio pokyčio pagrindas, *neturi ir substancinės apibrėžties** nes jo substancinė apibrėžtis turi kisti. Taigi konstruodami prieiname ribinę sąvoką: *savaime visiškai neapibrėžtą, pasyviai potencialų substratą*. ARISTOTELIS šį substratą vadina *materija (hyle)*.

> O materija vadinu tai, kas savaime nėra pažymima nei kaip kažkas, nei kaip kokio nors dydžio, nei kaip kas nors, ką apibrėžtų kiti predikatai, apibrėžiantys būtybę. Iš tikro yra kažkas, apie ką sakomas kiekvienas šių predikatų ir kieno būtis skiriasi nuo kiekvieno iš šių predikatų būties. Mat kiti predikatai sakomi apie substanciją, o ši - apie materiją. Tad ši paskutinybė savaime nėra nei apibrėžta substancija, nei kiekis, nei dar kažkas (Met. VII,3,1029 a).

Taigi materija, pasak ARISTOTELIO, *yra bet kokios natūraliosios substancijos galutinis, neapibrėžtas, tačiau apibrėžiamas pagrindas,* neapibrėžtos apibrėžiamybės pasyviai potencialus pradas. Šią materijos ribinę sąvoką aptinkame klausdami apie substancinio kitimo substratą ir nuosekliai atsiribodami nuo visų (akcidentinių ir substancinių) aktualių apibrėžčių. Taip aristotelizmas prieina išvadą, kad *substancija* kaip tokia, kaip būtybė, yra dviejų momentų (atitinkančių aktą ir potenciją) rezultatas:

- *Substancinės aktualios apibrėžties,* vadinamos *substancine forma* (gr. *morphe)* (plg. 3.1.3). Ji apibrėžia materiją kaip tam tikros rūšies substanciškai realią būtį. Pavyzdžiui, ji suteikia materijai buvimo liūtu ar buvimo ąžuolu ontologinį tobulumą. Ji yra aktas, kurio dėka substancija yra tai, kas ji yra.
- *Pasyviai potencialaus substrato, materijos* kaip neapibrėžtos apibrėžiamybės prado. Ji priima substancinės formos savyje aktą ir lieka *substancijos* galimo kitoniškumo pradu.

Ši ARISTOTELIO ontologinė teorija vadinama hilemorfizmu *(hyle* - materija, *morphe* = forma). Tokia ontologija siekia išaiškinti substancijos sąrangą ir suvokti substancinį kitimą.

3,2.3.1 Ontologinė materijos sąvoka

Ribinių sąvokų mąstymas, apie kurį sukasi hilemorfizmo teorija, dažnai sudaro sunkumų pradedantiesiems. Mėginsime įveikti kai kuriuos iš jų: •

Pirmiausia reikia atsisakyti bet kokios *gamtamokslinės* materijos sampra-

tos. Gamtos mokslas tam tikros metodinės abstrakcijos (1.4.1.2) pagalba paaiškina vieną empirinį dalyką kitu. Jis stengiasi parodyti, iš kokių materialių dalelių (pavyzdžiui, atomų, elementariųjų dalelių) yra sudaryta materialioji tikrovė. Taigi vieną materialų dalykąji paaiškina kitu. Klausimas, kas galų gale yra materija, taigi - kas yra visų materialių daiktų apibrėžties substratas, visai nėra gamtamokslinis klausimas. Čia kalbama ne apie empirines, o apie neempirines empirijos sąlygas. Taigi beprasmiška mėginti kaip nors *įsivaizduoti* tiek materiją, kurią ARISTOTELIS vadino *pirmine* materija, tiek substancinę formą.

Kas turima omenyje, kalbant apie materiją ir formą, suvokiame tik tuomet, kai hilemorfizmo teoriją suprantame kaip *dialektinę* teoriją (3.2.1.1). Materija ir forma yra du priešingi *momentai, kurių rezultatas yra būtybė*. Paskirai šiedu momentai nėra būtybės. Čia galima padaryti perskyrą, kurią ARISTOTELIS, TOMAS ir HĖGELIS laiko lemiama. Kalbėdami apie būtybę, skiriame:

o *būtybę, kuripati* yra tikroji būtybė *(ens quod ens),* ir

o *momentą,* kuris yra nukeltas toje būtybėje kaip rezultatas, t.y. kitą būtybę, *kurios dėka* ši būtybė yra tikra *(ens quo ens).*

Nagrinėjant bet kokį dialektinį dalyką, siekiama suprasti būtybę kaip rezultatą jos momentų, kurie nėra tikri tokia prasme, kokia tikra yra pati būtybė. Kalbant apie ontologinius dalykus, paprastai sakoma, kad momentai yra ne tikri, bet *realūs.* Tuo norima pasakyti, jog momentai skiriasi ne tik mintyse, bet *ir realiai,* t.y. kaip tam tikri "daiktai" (lot. *res* = daiktas), nors, atskirti vienas nuo kito, jie nėra tikri, neegzistuoja. Tikras yra tik jų dialektikos rezultatas. Šia prasme materija ir forma kaip potencija ir aktas yra tikrosios substancijos realūs momentai.

Šios teorijos ontologinė prasmė pasimato tuomet, kai atsižvelgiame į jos išvadas. Juk ontologija turi paaiškinti arba rekonstruoti patyrimą. Tad ką gi *galipaaiškinti hilemorfizmas?*

o Natūralios substancijos *kontingentiškumą (*- galimybę, kad daiktas būtų kitas, negu yra, *(contingit* = lot. atsitiktinai priklauso). Materija yra neapibrėžtos apibrėžiamybės pradas. Jei materijos pasyviąją potenciją aktualizuoja substancinė forma, taigi jei turime reikalą su natūraliąja substancija, *materija yra jos galimo kitoniškumo pradas* -ji išlaiko galimybę priimti kitą substancinę formą. Tai reiškia, kad natūralioji substancija iš principo yra tokia, kad gali *irkilti, irnykti,* nes substancinės formos ryšys su materija nėra būtinas. Sakome: natūralioji substancija yra *kontingentiška.*

o *Natūraliosios substancijos individualumą.* Substancinė *forma pati savai-*

me yra apibrėžtos rūšies būtybės (pvz., liūto, ąžuolo) tobulas "modelis". Tačiau savaime ji nepasako, ar rūšis sudaryta iš daugelio individų (pvz., liūtų, ąžuolų). Savo ruožtu, materija pati savaime yra neapibrėžta galimybė priimti bet kokį apibrėžtumą. Kaip pasyvi potencija, ji pati nenulemia iš to kylančių substancijų vienareikšmio apibrėžtumo ir palieka jų įvairovę. Tad rūšį (substancinę formą) išreiškia tik viena rūšių individų (substancijų) įvairovė.

Sakome: "štai karvė", "štai obelis", bet nesakome: "štai karvė *kaip tokia",* "štai obelis *kaip tokia*". Ir SOKRATAS yra žmogus, bet ne žmogus *kaip toks.*

Pasirodo, kad materija yra substancijos *individualybės ir atskirybės pradas* jos rūšies ribose. Joks natūralusis individas nereiškia savo rūšies kaip visumos.

o *Vienį ir daugį.* Tam tikru atžvilgiu natūralioji substancija yra vienis ir daugis kartu. Ji yra daugis, dalių įvairovė iki pat kontinumo labirinto (3.1.3). Antra vertus, ji yra tikrasis vienis, pvz., gyvas organizmas. Vienio aspektas atsiranda iŠ substancinės formos, daugio (kiekybės) aspektas - iš pirminės materijos.

3.2.4 Esmė ir būtis

Matėme, kad akto-potencijos perskyra akcidencijos-substancijos pavidalu (3.2.2) *suponuoja* akto-potencijos perskyrą formos-materijos pavidalu (3.2.3). TOMAS AKVINIETIS, vienas žymiausių visų laikų ontologų, mėgino pateikti patį galutinį ir pamatinį akto-potencijos perskyros pavidalą, kuris būtų hilemorfinės (materijos ir formos) perskyros prielaida. Tai *būties ir esmės* perskyra.

Jau ARISTOTELIS žinojo, kad kiekvienos būtybės tobulumas visuomet priklauso nuo akto. Potencija visuomet yra vardan akto. TOMAS mėgino *mąstyti būtį (esse) kaip aktą.*

Pati būtis yra tobuliausia iš visa ko, nes ji su visu kuo santykiauja kaip aktas. Mat aktualu yra tai, kas egzistuoja. Todėl pati būtis yra visų daiktų, taip pat ir [akcidentinių bei substancinių] formų aktualybė. Todėl būtis santykiauja su kuo kitu ne kaip priimančioji [potencija] su priimamuoju [aktu], bet priešingai - kaip priimamoji su priimančiuoju. Kalbant apie žmogaus, arklio ar bet ko kito būtį, būtis nagrinėjama kaip suteikianti formą ir,priimamoji, o ne kaip tai, kas siekia būties. (TV 1,4,I ad 3).

Šiuo požiūriu būties aktas *(actus essendi)* yra "kiekvieno akto aktualumas" ir "kiekvienos tobulybės tobulumas".

Tačiau jei būties aktas pats savaime yra tobulybės apskritai aktuali pilnatvė, tai kodėl konkrečių būtybių (substancijų) tobulumas yra ribotas? Jei būties aktas pats savaime yra vien pozityvumas, tobulumas, o ne riba, *kaip*

galime mąstyti baigtinybę? Aišku, kad *reikia, potencijos prado,* priešinamo būties aktui. Šis potencijos pradas turi (plg. stiklinę 3.2.1):

- o būti visai *pasyviai potencialus,* nes jis savaime nėra tobulybė, kadangi visa tobulybė eina iš būties akto,
- o turėti *ribos, ribojimo* kaipo tokio pobūdį.

TOMAS vadina šį potencijos pradą *esme (essentia).* Pastebėtina, kad "esmė" čia suprantama visai kitaip negu paprastai. "Esmė" čia reiškia ne substancijos pozityvią prasmės pilnatvę (pvz., žmogaus esmę), bet kaip tik priešingai - *apibrėžtą negatyvumą. Esmė priima* būties aktą ir kartu jį *riboja.* Būties aktą kaip kiekvieno akto aktualumą ir kiekvienos tobulybės tobulumą įgyja ir riboja pasyviai potencialių esmių sistema. Ši esmių sistema suskaido būties aktą į *baigtinių būtybių kosmosą.* Taigi kiekviena substancija yra akto-potencijos vienybė kaip būties akto ir esmės vienybė.

Hilemorfinė perskyra (materija-forma) paaiškina, iš kokios ontologinės struktūros kyla baigtinės būties modusai (kontingentiškumas, individualybė, vienybė-daugybė, plg. 3.2.3.1). Ji parodo, *kad* baigtinė substancija kyla iš baigtinybės ir nyksta baigtinybėje, bet neparodo, *kodėl* būtybė yra baigtinė. Tuo tarpu perskirdamas būtį ir esmę, TOMAS AKVINIETIS teigia, kad čia aptinkame galutinę, fundamentalią ontologinę struktūrą. Būtybė (substancija) pasirodo būties ir esmės (kaip akto ir potencijos) momentų dialektikoje. HĖGELIS priartėja prie šių struktūrų, teigdamas:

> Faktiniame buvime apibrėžtybė sutampa su būtimi, o kartu, dedama kaip neigimas, ji yra riba, rėžis. Taigi kita būtis nėra indiferentiškas jo [faktinio buvimo, substancijos] atžvilgiu dalykas, bet yra jo paties momentas (Encikl. §92).

Ypač *tomizmo* mokykla Šimtmečius pabrėždavo akto-potencijos perskyros esmės-būties pavidalu svarbą. Visai naujai prakalbino problemą, M. HEIDEGGERIS. Jis prikišo tradicinei ontologijai *būties užmarštį,* atsirandančią dėl to, kad domimasi tik būtybe (t.y. atsakymo į klausimą "kas?" turinio apibrėžtimi), o ne pačia būtimi, kuri būtybę tik ir daro galimą. Tad reikia "mąstyti pačios būties tiesą, užuot suvokus būtybę tik kaip būtybę", t.y. suvokti būtybę per jos būtį, o filosofiją- per *būties klausimą* (plg. 1.6.11).

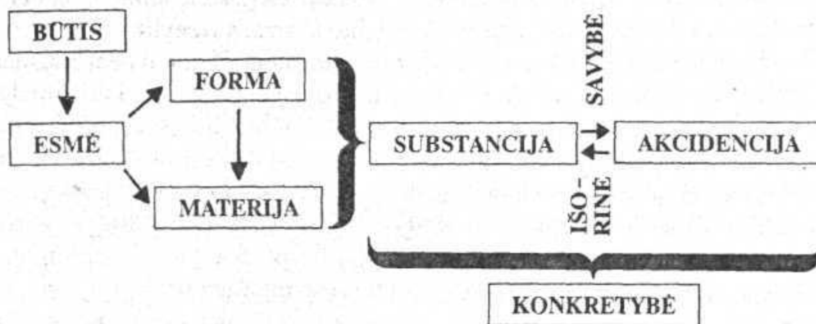
3.2.5 **Perskyrų sistema**

Dabar mėginkime sujungti tris akto ir potencijos perskyros pavidalus (būtis-esmė, forma-materija, akcidencija-substancija). Žinoma, jų ryšys gali būti tiktai *dialektinis,* kitaip sakant, būtybė yra išvardytų momentų sąryšio rezultatas. Pradėkime nuo būties-esmės perskyros:

Būties aktą (kiekvieno akto aktualumą ir kiekvienos tobulybės tobulumą) priima ir riboja esmių sistema. Esmės ribotumas pasireiškia tuo, kad būties

aktas išsiskaido [formą ir materiją ir taip įgyja materialios natūraliosios *substancijos* apibrėžtį. Natūraliojoje substancijoje materija ir forma skleidžiasi *savybėmis,* t.y. tomis *akcidencijomis,* kurios išplaukia iš substancijos kaipo tokios. Substancijoms sąveikaujant, atsiranda *atsitiktinės* akcidencijos, kurios atbaigia konkrečios substancijos, tikrosios būtybės pilnutinę apibrėžtį. Visai konkreti natūralioji substancija yra rezultatas.

Žinoma, anaiptol ne visi ontologai sutinka, kad yra toks dialektinis ryšys. Šio ryšio pripažinimas ar nepripažinimas pirmiausia priklauso nuo to, kaip fundamentaliai yra iškeliamas ontologinis klausimas. Nemaža ontologų atmeta paimtą iŠ ARISTOTELIO ir čia išdėstytą klausimo kėlimo būdą. Jie praktiškai apsiriboja kategorijų nagrinėjimu arba gamtamokslio išvadų 7.2.1.
apibendrinimu.



7 pieš: Ontologinių .perskyrų sistema

3.2.6 Ontologinis priežastingumas

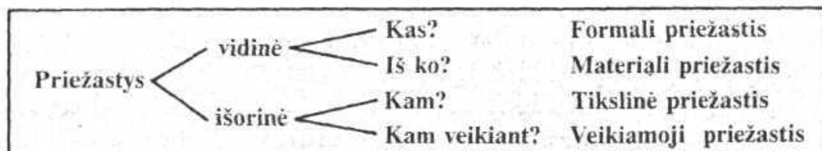
Priežastingumo principas buvo formuluojamas įvairiai: "visa, kas būva, būva dėl priežasties" (PLATONAS), "niekas nebūva be pagrindo"[1] (AUGUSTINAS) £visi kitimai vyksta pagal priežasties ir padarinio ryšio dėsnį" (KANT) . Priežastingumo principas domina filosofiją bent trejopai:

- o *ontologiniu* požiūriu priežastingumo principą mėginama suprasti kaip *būties principą,*
- o *transcendentaliniu* (savimonės filosofijos) požiūriu priežastingumo principą mėginama suprasti kaip transcendentalinį *pažinimo principą,* 43.
- o *mokslo teorijos* požiūriu priežastingumą stengiamasi suprasti kaip konkretaus mokslinio tyrimo metodinį principą. 4.6.

Šie požiūriai jokiu būdu neprieštarauja vienas kitam. Prie transcendentalinio ir mokslo teorijos požiūrio grįšime kita proga. Dabar, baigdami 3.2.1 skyrelyje pradėtą svarstymą, panagrinėsime *ontologinę* priežastingumo prasmę.

3.2.6.1 Aristotelio priežasčių teorija

ARISTOTELIS, apibrėžęs filosofiją kaip paskutinių priežasčių mokslą, skaidė klausimą apie priežastis į keturias dalis:



8 pieš.: Priežasčių klausimas (ARISTOTELIS)

Būtybės priežastis pirmiausia yra tai, kas ją konstituoja *(vidinėpriežastis).* Pavyzdžiui, namo atveju tai - statytojo planą atitinkanti/<9/rm<7, antra vertus, tai - statybinė medžiaga, *materija,* iš kurios statomas namas. Tačiau būtybės priežastis yra ir *tikslas,* tai, *kam* būtybė egzistuoja. Tikslas sukelia būtybės kiltį, pasitelkdamas *veikiamąsias priežastis.* Namo tikslas yra būti buveine, ir dcl šio tikslo statybininkai stato namą.

Filosofija klausia apie *galutines* priežastis. Galutinė formalioji priežastis *yra substancinėforma,* kurios dėka būtybė priklauso savai rūšiai. Galutinė materialioji priežastis yra *pirminė materija* - tai, iš ko galiausiai daiktas padarytas. Klausimas apie būtybės veikiamąją priežastį ir apie galutinį jos
7.2.1 tikslą. t.y. apie galutines išorines priežastis, nuo PLATONO laikų veda filosofiją prie filosofinės *teologijos* problemos. Klausimas apie galutinį tikslą yra neišvengiamas. Tai aišku iš tokio samprotavimo: kiekvieną būtybę substancinė forma kreipia į tikslą; bet, kadangi yra kosmosas, o ne chaosas, tai turi būti tikslų sistema, o tad ir - galutinis tikslas. Problema, kuri čia kyla, *yra teleologijos* (gr. *telos* - tikslas) problema. Prie jos dar grįšime. Klausimas apie pirmąją *veikiamąjąpriežastį* tiesiogiai iškyla, nagrinėjant akto ir potencijos santykį.

3.2.6.2 Priežastingumas ir akto-potencijos teorija

Priežastingumo principas dažniausiai suprantamas kaip *veikiamojo priežastingumo* principas ir todėl priežastingumas ir tikslingumas skiriami. Remdamiesi akto ir potencijos teorija, priežastingumo principą, kaip *veikiamojo* priežastingumo principą, galime išdėstyti šitaip:

Niekas negali tuo pačiu metu ir tuo pačiu atžvilgiu būti aktualiai ir potencialiai, kitaip atsirastų prieštara. Stiklinė negali būti ir aktualiai, ir potencialiai pilna: ji arba aktualiai pilna, o potencialiai tuščia, arba aktualiai tuščia, o potencialiai pilna. Bet kadangi kiekvienas kitimas *yra potencijos*

virsmas aktu, o tai, kas kinta, negali būti kartu viena ir kita, *aktas turi ateiti iš ko kito, kas yra aktualiai.* Tas kitas yra veikiamoji priežastis. TOMAS AKVINIETIS aiškina taip:

> Tačiau jokio daikto potencijos negalima paversti aktu kitaip, kaip tik tam tikros aktualios būtybės dėka. Pavyzdžiui, aktuali ugnies šiluma priverčia potencialią medžio šilumą virsti aktualia šiluma; taip ji išjudina medį ir keičia jį. Neįmanoma, kad tas pats daiktas kartu būtų ir aktualus, ir potencialus tuo pačiu atžvilgiu. Toks jis gali būti tik skirtingais atžvilgiais. Kas yra aktualiai šiltas, tuo pačiu metu gali būti ne potencialiai šiltas, bet tik potencialiai šaltas. Taip pat neįmanoma, kad kas tuo pačiu atžvilgiu ir tuo pačiu būdu botų judintojas ir judinamasis, kitaip tariant, kad būtų savo paties judėjimo priežastis. Taigi visa, kas juda, turi būti judinama kieno nors kito. (TV.I, 2,3// plg. FlChr V,411)

> Pavyzdžiai, kuriais remiasi TOMAS, yra sąlygoti ano meto, tačiau jie gerai iliustruoja argumentavimą.

Priežastingumo principas buvo suformuluotas Antikoje kaip tik šitaip: niekas pats savęs nejudina. Kas tik juda, yra kito judinama. Tad iš trijų išdėstytų akto-potencijos perskyros pavidalų pasidaro trys atitinkamos ontologinio priežastingumo perskyros:

- *Substancija - akcidencija* (3.2.2): čia priežastingumas svarstomas akcidentinio kitimo plotmėje; jį pirmiausia aiškinomės judėjimo pavyzdžiu. Materialiosios substancijos akcidentinė apibrėžtis tam tikru laiko momentu yra daugelio veiksnių priežastinio veikimo rezultatas. Jokia akcidentinė kaita nevyksta be veikiamosios priežasties.
- *Materija -forma* (3.2.3): kiekviena substancinė kaita (kiltis ar nyktis) yra paženklinta priežastingumo. Pirminė materija nekuria formos; veikiamoji priežastis čia turi pridėti formos aktą. Jokia substancija nėra pati sau priežastis.
- *Būtis - esmė* (3.2.4): esmės aktualizavimo būtyje negalima paaiškinti pačia esme. Kiekviena baigtybė kaip baigtybė yra sąlygota.

Dar viena svarbi išvada - *niekas nėra pakankamas pagrindas veiksmui, tobulesniam užj į patį.* Priežastis paaiškina padarinį tik tiek, kiek padarinio tobulumas nepranoksta priežasties (arba jos aktyvios potencijos) tobulumo. Jokia priežastis negali suteikti daugiau aktualumo, negu turi pati.

Pamatysime, kad mokslo teorijos priežastingumo samprata yra nepalyginamai silpnesnė už ontologinę, išplaukiančią iš akto-potencijos teorijos. Reikia griežtai skirti šias priežastingumo sampratas. Mokslo teorijos sam- 4.6.4
prata orientuojasi tiktai į atskirų mokslų praktiką, ir čia glūdi jos prasmė ir
reikšmė, Ji neturi nieko bendra su ontologine ar transcendentaline analize. 6.1.5

3.2 skyriaus santrauka

- Kiekviena būtybė yra dviejų momentų rezultatas. Tai aktualiosios būties, arba *akto,* ir potencialiosios būties, arba *potencijos,* momentai.
- Dalyką vadiname *dialektiniu,* jei jis gali būti suprastas tik kaip dviejų priešingų ir tarpusavyje susijusių momentų rezultatas.
- *Akcidentiniame kitime* akto-potencijos perskyra pasirodo *akcidencijos-substancijos* perskyros pavidalu. Akcidencijos yra substancijos apibrėžtys, kurios gali keistis, substancijai nesikeičiant. Substancija reiškiasi savo akcidencijomis.
- Kategorijos yra predikatų, kuriuos galima priskirti būtybei, aukščiausios giminės. Kiekvienas predikatas priklauso tam tikrai kategorijai.
- *Substancinėje kaitoje* (kiltyje ir nyktyje) akto-potencijos perskyra pasirodo formos-materijos perskyros pavidalu. Natūrali substancija yra šių momentų rezultatas. *Pirmine materija,* kaip neapibrėžtos apibrėžiamybės pasyvios potencijos pradu, remiasi natūraliosios substancijos atsitiktinumas, individualumas ir vienio-daugio pobūdis.
- Pasak TOMO AKVINIEČIO, būties-esmės perskyros pavidalu akto-potencijos perskyra parodo fundamentaliausią ontologinę struktūrą ir tuo būdu iškelia esmišką būtybės baigtinumą.
- Ontologinė *priežastingumo sąvoka* kyla iš akto-potencijos teorijos: jei niekas tuo pat metu ir tuo pačiu atžvilgiu negali būti ir aktualus, ir potencialus, tai niekas nėra savęs paties priežastis. Kiekviena akcidentinė ar substancinė kaita ir apskritai kiekviena baigtinė būtybė turi turėti pakankamą priežastį.

33 Transcendentali]oš

Jau esame trumpai pasiaiškinę, kuo skiriasi kategorijos ir transcendentalijos (3.2.2.1). Transcendentali]oš (nuo lot. *transcendere* = peržengti) yra *tie predikatai,* kurie peržengia *kategorijas.* Klasikinės ontologijos prasme kategorijos yra bendriausi vienareikšmiai predikatai. Transcendentalios peržengia bet kokią apibrėžtą objektų giminę. Todėl jos yra ne vienareikšmės, bet *daugiareikšmės* ir turi tiek reikšmių, kiek yra kategorijų. Matėme, kaip šį daugiareikšmiškumą apibrėžė ARISTOTELIS: transcendentalios yra ne *atsitiktinai daugiaprasmės* (kaip, pvz., "kasa" gali reikšti ir supintus plaukus, ir įstaigą, kurioje atliekamos piniginės operacijos), jų daugiaprasmiškumas yra *sisteminis.* Transcendentalios/«/7maws/fl *žymi substanciją,* o paskui (substancijoje ir substancija remiantis) akcidentines kategorijas. 4.5.2.2

Pirmoji transcendentali]a yra predikatas "būtybė". Šis predikatas iš tikrųjų peržengia kiekvieną kategoriją ir kiekvieną apibrėžtą objektų sritį. Kitos transcendentalios (dėl to, kiek jų yra, tradicija nesutaria) dažnai vadinamos *būtybės savybėmis* (savybė: 3.2.2), kadangi jos visuomet ir būtinai išplaukia iš būtybės ir yra duotos su būtybe. Pirmiausia tai *vienis, tiesa, gėris* ir *grožis.* Pradedant PLATONU, šios transcendentalios yra svarbiausios ontologinio svarstymo kryptys. Be to, galioja *transcendentalių tarpusavio pakeičiamumo* principas. Scholastai taip formulavo šį pakeičiamumą: *omne ens est unum* (kiekviena būtybė yra vienis), *ens etunum convertuntur* (būtybė ir vienis yra pakeičiami vienas kitu) ir pan.

Štai tekstas, kuris pateikia transcendentalių teorijos apybraižą ir rodo, kad ne tik būtybę, vienį, tiesą ar gėrį, bet ir kitus predikatus galima apibūdinti kaip transcendentalias:

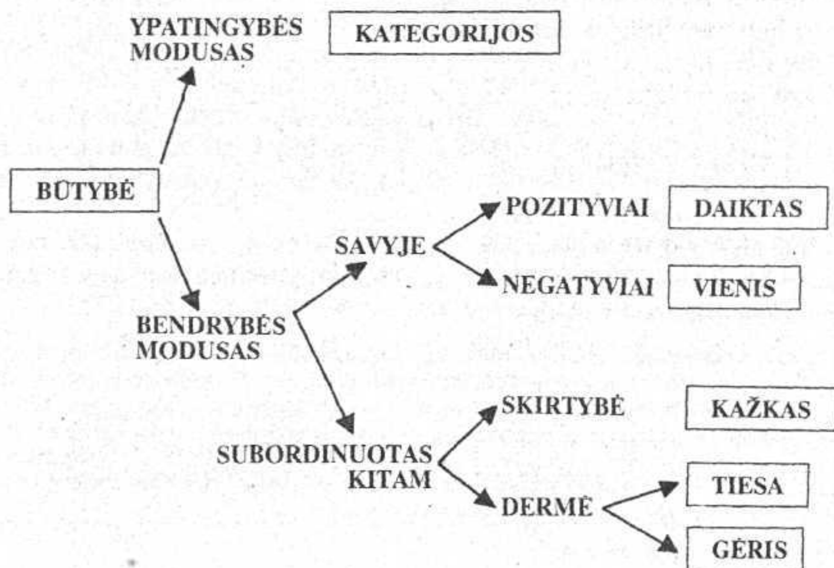
> Tai. ką intelektas pirmiausia suvokia kaip geriausiai žinomą dalyką ir kuo remdamasis jis aiškina visas kitas savo sąvokas, yra būtybė. Todėl visos kitos intelekto sąvokos turi būti gautos, ką nors pridedant prie būtybės.Tačiau prie būtybės negalima pridėti nieko, kas būtųjos atžvilgiu išorinė esybė (kaip akcidencija pridedama prie substancijos), nes kiekviena esybė jau yra būtybė. Todėl būtybė negali būti kategorija. Tačiau galima pasakyti, kad kažkas yra prie būtybės pridėta, kai nusakome tam tikrą būtybės būdą (modusą), kurio pati būtybės sąvoka neišsako.
>
> Tai įmanoma *dviem* atvejais:
>
> *Pirma,jei,* nusakydami tą būdą, turime reikalą su tam *tikru ypatingu* būtybės modusu. Būtent - yra skirtingos būsmo pakopos, kuriomis remiantis priimami skirtingi buvimo būdai, o tuomet šių buvimo būdų prasme priimamos skirtingos daiktų kategorijos. Tad substancija neprideda jokios skirtybės, kuri būtų kokia prie būtybės papildomai pridėta esmė. Žodžiu, "substancija" tik išreiškiamas savyje stovinčios būtybės buvimo būdas. Taip pat yra ir su kitomis kategorijomis.
>
> *Antra,* jei nusakomasis buvimo būdas bendrai išplaukia iš kiekvienos būtybės. Tai vėl įmanoma *dvejopai:* arba buvimo būdas plaukia iš būtybės *kaipo tokios,* arba *iš jos pajungimo kitai būtybei.*

. *Pirmuoju atveju* apie būtybę norima ką nors pasakyti pozityviai arba negatyviai. Tačiau ; nėra nieko, ką galima būtų pasakyti tiesiog pozityviai ir ką rastume kiekvienoje būtybėje ; kaip jos esme. kaip kažką, ko pagrindu sakoma, jog ji yra. Taip įvedamas žodis *daiktas* \ (res). Jis skiriasi nuo būtybės tuo. kad būtybė išplaukia iš būties akto, o "daiktas" išreiškia būtybės "kas", arba esme. Tuo tarpu neigimas, išplaukiantis iš būtybės apskritai, yra nedalybė. Jį išreiškia žodis *"vienis".* Vienis yra būtybė kaip nedalybė.

Antruoju atveju kalbama apie vieno subordinaciją kitam. Tokia subordinacija gali būti dvejopa:

Pirma - remiantis "vieno" ir "kito" skyrimu. Tai išreiškia žodis *"kažkas" (aliquid).* Kaip būtybė vadinama vieniu, nes yra nedali, taip ji vadinama kažkuo, nes ji skiriasi nuo ko kito.

Antra - remiantis būtybės derme *(convenientia)* su kita būtybe. Tačiau tai įmanoma tik tuomet, jei pripažįstama kažkas šalia, kas dera su kiekviena būtybe. Tačiau tai yra siela, kuri savaip yra viskas. O siela sugeba pažinti ir siekti. Būtybės ir siekio dermę išreiškia žodis *"gėris".* Būtybės ir intelekto dermę išreiškia žodis *"tiesa".* (To.MAS AKVINIETIS, Ts. 1,1 sutrumpinta)



9 pieš.: Tomo Akviniečio transcendentalijų skirstymas

3,3.1 Vienis

Kiekviena būtybė yra vienis. Kontinumo labirintas leido LEIBNIZUI įžvelgti, kad būtybių daugis yra galimas tik tuo atveju, jei kiekviena būtybė galiausiai yra tikrasis vienis, formalusis atomas, monada (3.1.3). *Daugis suponuoja vienį.* Tad vienis pirmąja ir tikrąja prasme yra substancija, kaip savyje būvanti būtybė (plg. 3.1.5). Dažnai substancijos, kaip vienio, apibrėž-

tumas nusakomas taip: substancija yra *savyje įtarpinta* arba *savyje reflektuota.* Tai reiškia, kad tikrojoje būtybėje visa, kas yra dalis, daugis, įvairovė, yra tokie todėl, *kad būtybė grįžta į save.* Tai ypač ryšku gyvosios substancijos atveju.

Bet ir *akcidencija* yra būtybė tik tuo mastu, kiek ji yra tikrai vieninga. Žinoma, akcidentis vienis yra silpnesnis už substancinį ir jį suponuoja. Antai taip kalbame apie kiekybės vienius (pvz., vienetas yra skaičius) arba apie santykių vienius (pvz., santuoka, šeima). Nuo tokių ontologiškai reikšmingų (substancinių ir akcidentinių) vienių skiriame *dirbtinius* vienius, kurių vienybės pagrindas yra ne jie patys, bet jų praktinis santykis su žmogumi (3.1.6).

Bet koks būtybės vienis galų gale r*emiasi pačia būtimi,* būties aktu (3.2.4). Kiekvienoje būtybėje būtis yra vienijanti, iš įvairovės į save grįžtanti substancinė forma (3.2.3). Todėl *kuo labiau būtybė yra būtiška, tuo labiau ir tuo tobuliau ji yra vienis.* Antai gyvūno vienis yra tobulesnis už augalo, o žmoguje pasireiškia iš principo naujas, aukštesnis vienio ir individualumo tipas. Šiuo pagrindu metafizika nuolat mėgino mąstyti dieviškąjį Absoliutą kaip absoliutų vienį ir paprastumą. HĖGELIS visą filosofiją laikė ne kuo kitu, kaip "vienio apibrėžčių studija".

33.2 Tiesa

Būtybė, mąstoma santykyje su pažinimo subjektu, yra tiesa. HEIDEGGERIS įžvalgiai išaiškino graikų žodžio *aletheia* (tiesa) etimologiją: šis žodis reiškia ne ką kitą, kaip tik nepaslėptį, atskleistį. Mūsų patiriantis buvimas-pasaulyje (I.3.I) visuomet jau yra šalia būtybės ir ją atskleidžia. Tačiau tai reiškia, kad būtis būva, *leisdama save atskleisti.* Ji pasirodo reiškinio regimybėje (plg. 1.8.2 ir 3.2.2). Scholastai būtybe, kaip tiesą vadino *intelligibile* (lot. pažinus dalykas), t.y. intelektu ištiriamu dalyku. Būtybės pažinumas - patyrimo faktas, kuriuo remiasi bet kokia filosofija (1.3.1).

Būtybė yra pažini tuo mastu, kuriuo ji yra *aktuali ir pozityvi.* Pirmiausia pažinios yra besireiškiančios akcidentinės apibrėžtys, nuo kurių reikia skirti atsitiktines savybių apibrėžtis (3.2.2). Savybėmis skleidžiasi pati substancija. Ji "pasirodo" savybių dėka. Nepažinu ir tik ribinėmis sąvokomis išreiškiama tai, kas tėra vien pasyviai potencialu (3.2.1), kaip antai materija kaipo tokia bei ja besiremianti individualybė (plg. 3.2.3 ir 3.2.3.1). Individualybė kaipo tokia yra neišsakoma *(individuum ėst ineffabile).*

Galiu, tiesa, nurodyti štai šio žmogaus (sakykime, Živilės) daug apibrėžčių ir tuo būdu jį apibūdinti. Kiekviena iš šių apibrėžčių kaipo tokia yra bendra ir remiasi tam tikromis akcidencijomis. Tačiau Živilės individualybė yra kažkas visai kita, negu tokių apibrėžčių suma. Tiesa, patyrime jos individualybė tam tikru mastu iškyla aikštėn, tampa jusliškai stebima, tačiau kaipo individualybė ji nesileidžia suvokiama.

Apie tiesą galime pasakyti tą patį, ką ir apie vienį: būtybės pažinumas galiausiai priklauso nuo jos būties. Kuo būtiškesnė yra būtybė, tuo labiau ji pati savaime yra pažini. Todėl mums nesunku pažinti kaip substancijas aukštai išvystytas gyvas būtybes. Tačiau mėginant apibrėžti neorganikos substanciškumą, tuoj atsiranda sunkumų. Tiesa, tai, kas *pažinu savaime,* nėra tiesiog proporcinga tam, *kas pažinu mums* (tai žinojo jau ARISTOTELIS). Mat mūsų pažinimas yra baigtinis ir todėl yra proporcingas tam, kas atsiveria patiriančiam buvimui-pasaulyje.

Antai ARISTOTELIS taip samprotauja apie dieviškąjį Absoliutą: kadangi šis Absoliutas yra nepaprastai būtiškas, tai jis taip tobulai pažinus, kad jo būtis yra gryna, neribota aktualioji būtis, tobula savižina:

> Mąstymas kaipo toks krypsta į tai, kas savaime geriausia: aukščiausias mąstymas - į tai, kas aukščiausia. Todėl [absoliutus] protas, sugriebdamas savo mąstymo objektą, mąsto pats save: jis tampa mąstymo objektu, kurį jis liečia ir mąsto; taip protas ir tai, kas protu suvokiama, yra tas pat (Met. XII.7,1072 b).

Tačiau ARISTOTELIS pabrėžia, kad šis *savaime* tobulai pažinus dalykas *mums yra* mažiausiai pažinus.

Tai rodo, kad čia pateikėme *tik vieną tiesos problemos aspektą.* Matysime, kad tiesa turi dar daug kitų aspektų.

333 **Gėris**

Gėris būdingas kiekvienai būtybei, todėl jis *mąstytinas ontologiškai.* Šiuo atžvilgiu gėris yra tas pat, kaip *tobulumas.* Kadangi būtis yra "visų tobulybių tobulybė" (3.2.4), kiekviena būtybė, kiek ji yra, yra tam tikru laipsniu tobula. Šis laipsnis ar tobulybė priklauso *nuo substancinės formos* (3.2.3) ir būtybės akcidentinės apibrėžties. Būtybė yra tobula lygiai tiek, kiek ji aktuali.

Taigi apie "tobulumą" čia kalbama ne moraline vertinamąja, bet ontologine prasme. Sakome, kad eglė tobulesnė už akmenį, o žmogus - už gyvulį, nes susiduriame su vis aukštesniu būtiškumu, kuris reiškiasi aukštesniu veiklumo tipu. Ontologinis gėris neturi nieko bendra ir su praktiniu naudingumu ar tuo, ko mes pageidautume. Kai, einant maudytis, mus puola uodai, nemanome, kad uodai yra kažkas gera. Tačiau, ontologiškai žiūrint, uodai, žiurkės ar kinivarpos yra tobulesni ir todėl geresni už visą pasaulio auksą ir visus augalus. Nors siunčiame uodus po velnių, jie yra, o jei yra - jie yra geri ir tobuli.

Tačiau kiek kiekvienos būtybės gerumas *priklauso nuo žmogaus valios?* Kai kurie ontologai aiškina: kadangi būtybė kaip esanti turi tam tikrą tobulybę, žmonės jai turėtų pritarti. Kiekviena būtybė yra taip, kad jos vidinė vertė gali būti pripažinta ir jai pritarta. Jei pamatine *meilės* realizacija laikoma mylimojo pripažinimas ir pritarimas jam, tai kiekvieną būtybę dėl jos būties galima suvokti kaip meilės vertą. Būtybės tobulybė yra nukreipta l tai, kad jai būtų pritariama, kad ji būtų pripažįstama ir mylima. Tai pritarimo ir meilės būčiai, kūriniui ontologinis pagrindas.

Tačiau juk esama ir *netobulybės, blogio.* Klasikinė ontologija atsako: jis *nėra* tikras. Tai, kas .yra, *kiek yra* - yra gera ir tobula. Netobulybė, blogis, pikta *(malum)* iš esmės yra *būties stygius, būties stoka.* Apie blogį kalbame tada, kai nėra to, kas tikrai (substancinės formos prasme) turėtų būti. Todėl stygius dar vadinamas *privacija (privatio* — lot. atėmimas), tai yra ribotumas, nebuvimas to, kas turi būti kaip tikrai reikalingas substancinei formai.

Senas pavyzdys yra aklumas. Jis aiškinamas kaip stygius, nebūtis organo, kuris, jei yra, yra gėris. Blogį galima palyginti su skyle: juk jos taip pat nėra ir ji tuo didesnė, kuo mažiau yra. ARISTOTELIS neišnešioto kūdikio pavyzdžiu parodo, kad būtybė visai negali būti, jei ji yra mažesnė už minimalią tobulybe. Neišnešiotas kūdikis gali būti tik tuomet, jei jis nėra mažesnis už tam tikrą minimumą.

Nagrinėdami uodus, matėme, kad vertinančiam ir norinčiam subjektui (t.y. žmogui) šį ontologinį aspektą visuomet užgožia žmogiškoji *prasmės problematika.* Viskas, ko žmonės apskritai gali siekti, galiausiai yra būtis. Bet kokia tobulybė ir gėrybė, bet koks įprasminimas ir tikslo pasirinkimas galiausiai yra nukreipti tik į vieną dalyką: labiau *būti.* Kyla klausimas: kaip *ontologinis* gėris siejasi su *moraliniu?* Šį klausimą turėsime išsiaiškinti 6.1
etikoje.

33.4 Grožis

1.4.3 skyrelyje nagrinėjome *meno grožį.* Kalbant apie transcendentalinį "grožį" ontologiškai, pirmiausia turimas omenyje *gamtos grožis* ir, kaip kitų transcendentalių atveju, visų pirma *substancija.* Jei kiekviena būtybė vadinama gražia, kiek ji yra, tai pirmiausia kalbama apie substancijos *raišką, juslinį jos duotumą.* Būtybė yra graži, jei raiška, išvaizda tobulai išreiškia jos esmę, substancinę formą. Meno grožiu *žmogaus dvasia* siekia tobulos išraiškos juslumo terpėje, o gamtos grožyje randa atitinkamą juslinę raišką *natūralioji būtis.* Sakoma, kad būtis (substancinė forma) spindi, švyti, šviečia reiškinyje. Pavyzdys: puikus šešiolikaragis elnias, kuriame tobulai reiškiasi elniškumas.

Būtybė kaip tiesa yra susijusi su žmogiškuoju pažinimu ir skleidžiasi mąstymo procese (diskurse). Būtybė kaip gėris yra susijusi su žmogaus siekimu. Grožyje būtybės būtis yra reiškinyje ir kelia pasigėrėjimą tiesiog žiūrint (ar klausantis ir pan.). Tai ne pažinimo procesas ir ne siekimas, bet "kontempliacijos", žiūros malonumas.

Kiekviena būtybė yra graži. Tai reiškia, kad kiekviena būtybė (arba kiekviena natūrali substancija) būva taip, kad jos būtis pasirodo reiškinyje. Kaip, kalbant apie gėrį, būties stygius yra blogis (pikta), taip, kalbant apie grožį, *bjaurastis* taip pat yra būties stygius (3.3.3). Pastebėtina, kad būtybės būtiškumas išryškina grožio reikšmę.

Aišku, ką turime omenyje, kai sakome, kad rožė ar liūtas yra gražūs. Sunkiau yra žmogaus

atveju. Tiesa, ir čia kalbama apie grožį, o grožio konkurse apie gražias merginas kalbama taip pat, kaip apie gražias karves galvijų turguje. Nieko baisaus, jei taip juokaujame. Tačiau jei taip kalbame rimtai, darome klaidą, nes žmogaus grožį, t.y. jusline jo būties išraišką, traktuojame tik kaip jo kūnišką raišką. Čia susiduriame su panašia problema, kaip kalbėdami apie ontologinio ir moralinio gėrio santykį.

Nuo substancijos priklauso ir gamtos grožio akcidencijos. Kalbame apie gražius miškus, kaimenes, upes ir pan. Tačiau nereikia pamiršti, kad, nykstant ontologiniam vieniui (3.3.1), nyksta ir gamtos grožio ontologinė prasmė.

3.4 Gamta

Klasikinė gamtos filosofija svarsto dvi dideles temas:

- *Natūraliųjų būtybių bendriausias gimines bei jų perskyras.* Turima omenyje neorganikos ir organikos perskyra, taip pat organikos "pakopų" skyrimas.
- *Materialiosios tikrovės visumos klausimą.* Šiuo atžvilgiu gamtos filosofija dar vadinama *kosmologija.*

3.4.1 Gamtos mokslas ir gamtos filosofija

Ar filosofija neturėtų palikti gamtą gamtos mokslams? Matėme, kad WITTGENSTEINAS ir *Vienos ratelio* tradicija (2.2) į šį klausimą atsakė teigiamai. Tokiam požiūriui prieštarauja štai kas:

va skyrelyje 1.4.1 sakėme apie pozityvaus mokslo santykį su filosofija,
4.6 Praktiškai tinka gamtos mokslo santykiui su gamtos filosofija:

- Gamtos mokslai yra *tematiškai redukuoti* ir *metodiškai abstraktūs* (1.4.1.2 ir 1.4.1.3). Jie nagrinėja gamtą, naudodamiesi visiškai apibrėžto požiūrio filtru. Šis požiūris yra panašus į griežtai nustatyto tankumo rėtį: kas to tankumo neatitinka, išbyra iš rėčio.

  Gamtos mokslai yra *empiriniai.* Jie plėtoja empirines empirijos teorijas. Jie kuria *modelius,* siekdami dviejų dalykų: kuo paprasčiau *paaiškinti* tam tikros srities stebėjimus ir įgalinti tos *srities prognozes.* Koks yra šių modelių santykis su pačia gamta - nebe gamtos mokslo klausimas.

WITTGENSTEINAS taikliai pastebi:

> Jaučiame, kad tuomet, kai visi galimi mokslo klausimai jau atsakyti, mūsų gyvenimo problemos dar nėra nė pajudintos (Traktatas, 6.52).

Gamtos mokslas klausia: *kaip turime aiškinti fenomenus, kad galėtume prognozuoti?* Gamtos filosofija klausia: *kas yra gamta ir kas yra natūralioji būtybė, kuri reiškiasi fenomenais?*

Gamtos filosofija nėra empirinis empirijos mokslas, ji klausia apie mūsų empirinio gamtos pažinimo ontologines sąlygas. Gamtos mokslo ir gamtos filosofijos kilmė yra ta pati - *kasdienis patyrimas* (1.3.1 ir 1.4.1.3). Gamtos mokslai kuria modelius. Jų vertę pirmiausia lemia tai, kiek jie *tinka* aiškinti stebėjimus taip, kad galėtume prognozuoti. O gamtos filosofijai rūpi būtybės (kuri yra patyrimo pagrindas) *esmės apibrėžtys.* Gamtos mokslas nėra gamtos filosofija.

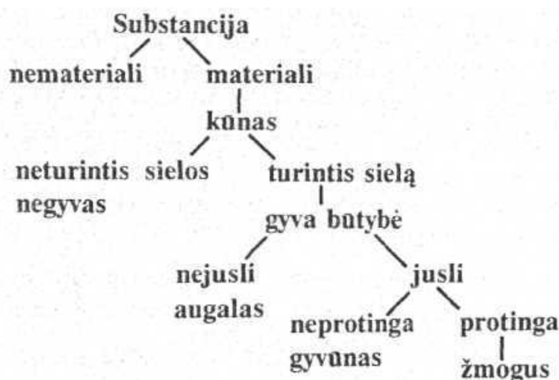
Gamtos mokslai verti susižavėjimo ir pagarbos. Mūsų dabartinė civilizacija remiasi įspūdinga jų pažanga. Tačiau gamtos mokslai negali ir nesiima *vertinti* empirinių teorijų ir modelių reikšmės žmogaus egzistencijos nuskaidrinimo, orientacijos pasaulyje ir ryšio su transcendencija visumai. Veikiau čia reikia filosofijos, ypač gamtos filosofijos, ir mokslo teorijos. Be kritinio filosofinio apmąstymo kyla naivaus tikėjimo mokslu ir besąlygiškai optimistinio požiūrio į pažangą pavojus.

3.4.2 Porfyrijaus medis

Neoplatonikas PORFYRIJUS (234 - 305) rašo:

> Kas pasakyta, norime paaiškinti, remdamiesi viena kategorija. Substancija pati yra giminė, o jai priklauso kūnas, kūnui - turintis sielą kūnas, pastarajam -jusli būtybė, jusliai būtybei *- protinga jusli būtybė, pastarajai - žmogus: žmogui priklauso Sokratas. Platonas ir paskiri žmonės (|vadas j kategorijas. 2a).

IŠ šio teksto kildinamas vadinamasis *Porfyrijaus medis:*



10 pieš.: Porfyrijaus medis (arbor porphyriana)

Šis medis parodo gamtos filosofijos siekimą apibrėžti svarbiausias natūraliųjų būtybių gimines. Kai filosofinėje antropologijoje kalbėsime apie žmogų, svarstysime tris gimines: *kūną, gyvą būtybę Kjuslią būtybę.* Šios trys
4.5.5.2 giminės yra viena kitai *subordinuotos.* Kiekviena gyva būtybė yra kūnas. Kiekviena jusli būtybė yra gyva būtybė, tad ji yra ir kūnas. Žmogus yra jusli būtybė, tad jis yra ir gyva būtybė, ir kūnas. Aukštesnioji giminė rūšinės skirties (savybės, plg. 3.2.2) pagalba toliau apibrėžiama kaip sekanti *žemesnioji giminė,* pvz., *kūnas,* per požymį turintis sielą, apibrėžiamas kaip gyva būtybė. Šio medžio gale yra žmogaus *rūšis.*

Jau žinome, kad savo substancinės formos dėka kiekviena individuali natūralioji būtybė (t.y. kiekviena substancija) priklauso *rūšiai.* Ji individualiai atstovauja savo rūšiai (plg. 3.2.3, 3.2.3.1). Ir PORFYRIJAUS medyje neorganiką, augaliją ir gyvūniją galima būtų išskirstyti į minėtas rūšis. Žemesnės rū*šys yra individų* rūšys, jie skiriasi nuo kits kito tik akcidentiškai, kaip kad žmones daliname j dešiniarankius ir kairiarankius. Pasak ARISTOTELIO (ir PORFYRIJAUS), rūšis yra paskutinė, *nedali* natūraliosios būtybės

PGRFYRIJAUS medis apibūdina gamtos filosofijos programą, kurią nuo PLATONO iki dabar pripažįsta didžiuma gamtos filosofų. Šią programą galima taip trumpai formuluoti: pradedame nuo to, kas yra bendra visoms natūraliosioms būtybėms, taigi nuo *kūno* giminės. Iškeliame tas savybes (plg. 3.2.2), kurios yra būdingos visiems kūnams. Toliau parodome, kuo gyvas kūnas skiriasi nuo negyvo *(neorganinio),* t.y. iškeliame gyvybės savybes, kurios leidžia apibrėžti *gyvos būtybės* giminę. Paskui parodome, kuo jusli gyvybė skiriasi nuo nejuslios, tuo atskleisdami juslios būtybės *(gyvūnijos)* savybes.

PORFYRIJAUS medis yra sukurtas, remiantis iki mokslinio patyrimo makroskopija. Šiame patyrime, pavyzdžiui, nejuslios gyvos būtybės vadinamos *augalais.* Mums tokia žodžio vartosena nėra svarbi. Juk esama nejuslių gyvų būtybių, kurios nevadinamos augalais (pvz., bakterijos). Gamtos filosofijos požiūriu PORFYRIJAUS medžio tvirta šerdis yra turinčio sielą - besielio, juslaus - nejuslaus, protingo - neprotingo perskyros. Gamtos filosofija negali pasakyti, kur *empiriškai* eina šių apibrėžčių ribos. Tai empirinio mokslo reikalas. Gamtos filosofija *nurodo tik esminesperskyras* ir tuo būdu apibrėžia skyrimo *kriterijus.*

Ši programa svarbi dar vienu požiūriu: apibrėžę tokią *savybių sistemą* ir remdamiesi mokslo teorija, galime spręsti, kas sudaro tam tikro mokslo tematinę redukciją, t.y. kas praeina pro jo rėčio akis.

3.43 Kūnas

Kiekviena natūralioji būtybė yra *kūnas*. Matėme, kaip ARISTOTELIS mėgino paaiškinti kūną kaip materialią substanciją, remdamasis akto-potencijos dialektika (3.2.1.1) tarp *materijos ir formos* (3.2.3). Paklausę apie *savybes* (3.2.2), kuriomis kūniškoji būtis reiškiasi, gauname tris apibrėžtis, persmelkiančias visą gamtos filosofijos istoriją:

- o *Tįsumas:* kūnai yra *ekstensyvūs (*~ tįsūs) dydžiai, taigi kiekybiškai apibrėžtos būtybės. ARISTOTELIS laikė kiekybę pirmąja akcidentine kategorija (3.2.2.1), kuria remiasi visos kitos. KANTAS formulavo pirmąjį patyrimo pagrindinį teiginį taip: "visi stebiniai yra ekstensyvūs dydžiai". Dėl tįsumo kūnai yra dalūs, tad potencialiai jie yra daugiai (3.1.3). Būdami ekstensyvūs (= tįsus), kūnai yra ir *koekstensyvūs* su kitais kūnais: kūnai riboja kits kitą.
- o *Judėjimas:* kūnai yra judus, mobilūs. Jų koekstensyvumas kinta. Matėme (3.1), kad gamtos filosofija kilo kaip tik iš judėjimo problemos.
- o *Veiklumas:* jei kūnai apibrėžiami tik judėjimu ir tįsumu *(mechanicizmas,* 3.1.2), jie dingsta kontinumo labirinte ir ZENONO aporijose (3.1.3). Tuo, kad kūnai tam tikru būdu *veikia* ir *atveikia,* pasireiškia jų *vienybės kokybinis, rūšims* pobūdis. Substancinė forma (3.2.3), apibrėždama kūnus kaip formaliuosius atomus (3.1.3), suteikia jiems ypatingą (aktyvią ir pasyvią) potenciją (jėgą), kuria jie vienas kitą veikia, judina ir keičia. Šia potencija skleidžiasi substancinė forma kaip *rūšis.*

Pažvelkime į atskirus mokslus (plg. 1.4.1.*2* ir 1.4.1.3),

Matematika atsirado kaip mokslas apie *kiekybę kaip tokią.* Jos pradinis uždavinys buvo padaryti kūnus disponabilius jų kiekybės požiūriu (pvz., žemės matavimas). Geometrijai rūpi tolydi kiekybė, aritmetikai - diskretiška {skaičius!). Kadangi matematika nekreipia dėmesio į visus nekiekybinius aspektus, ji yra abstrakti, Siekdama padaryti kiekybę disponabilią, matematika priima apibrėžtas aksiomas (prielaidas) (pvz., apibrėžtą koordinačių sistemą, euklidinės geometrijos lygiagretumo aksiomą, skaičių teorijos prielaidas ir kt.) ir išveda (konstruoja) iš jų kiekybinius santykius geometrijų ir aritmetikų prasme. Taip ji sukuria griežtas, *formaliai abstrakčias aksiomines konstrukcijas.* Gamtoje nėra jokių šių konstrukcijų atitikmenų. Koordinatės, apskritimai, skaičiai ir pan. neegzistuoja. *Fizikai* pirmiausiai rūpi *kiekybės ir judėjimo* empirinis ryšys, *chemijai* - dar ir specifinės *kūno potencijos* (jėgos) veikti ir atveikti (reaguoti), tad cheminis procesas gali boti pavadintas "aukščiausiu lygiu, kurį gali pasiekti neorganinė gamta" (HEGEL). Fizika ir chemija, kaip šiuolaikine prasme "tikslieji" gamtos mokslai, taiko fenomenams *matematikos konstrukcijas.* Tuo bodu jie *matematizuoja* patyrimą, darydami *fenomenus matuojamus.* Kokybės paverčiamos kiekybėmis. Matematinio konstravimo modelis pritaikomas gamtai. Tačiau tuo pačiu "tiesa apribojama modelių naudingumu" (G. SCHWARZ), t.y. jų tinkamumu prognozėms kurti, 4.63

3.43.1 Erdvė

Su kokiais sunkumais susiduria mūsų kasdienis erdvės vaizdinys, įtaigiai parodė A. EINŠTEINAS.

> Erdvę dažniausia vaizduojamės kaip *dėžę*. Tačiau dėžės esmę sudaranti galimybė talpinti nepriklauso nuo tos dėžės sienų storio. Gal galima šį storį sumažinti iki nulio, neprarandant "erdvės"? Akivaizdu, kad toks artėjimo prie ribos procesas *yra* visiškai įmanomas, taigi galime mąstyti erdvę be dėžės, t.y. kaip savaime esantį daiktą, kuris tačiau pasirodo nerealus, kai tik pamirštama šios sąvokos kilmė. Tad nenuostabu, kad DESCARTES vengė nagrinėti erdve kaip daiktą, nepriklausomą nuo kūniškų objektu ir galintį egzistuoti be užpildo... Būdus, kuriais kūnai gali būti patalpinti erdvėje (dėžėje), nagrinėja trimatė euklidinė geometrija. Jos aksiominė sąranga sudaro iliuziją, esą ji tinka situacijoms, kurias galime išgyventi. Bet jei sudarysime erdvės sąvoką aukščiau aprašytu būdu, t.y. remdamiesi dėžės "pripildymo" patirtimi, tai turėsime ribotą erdve. Vis dėlto šis ribotumas pasirodo neesminis, kadangi mintyse galime imti vis didesne dėže, kuri apima mažesne. Tad erdvę suvokiame kaip kažką neribotą. (EINSTEIN l, 87 ir t.)

Šiame tekste slypi daugelis erdvės kasdienės sampratos aporijų (neišsprendžiamų dalykų). Pirmoji platesnė ir gamtos filosofijai iki šiol reikšminga tokio erdvės vaizdinio kritika priklauso ARISTOTELIUI. Pažvelkime į jo samprotavimų eigą:

Erdvės kaip dėžės, kaip kūnų talpyklos vaizdinys veda į tokią aporiją: erdvė tampa tįsiu daiktu, taigi kūnu, *kuriame yra* kiti kūnai. Kūnas yra erdvėje taip pat, kaip skrybėlė yra dėžėje. Skirtumas tarp kūno ir erdvės lieka neaiškus. Be to, dar atsiranda vaizdinys, nuo kurio ima svaigti galva: dėžė, kuri yra ir erdvė, ir kūnas vienu metu. Ta proga ARISTOTELIS samprotauja šitaip:

> Kaip turime suprasti erdvę? Jos esmė tokia, kad ji negali būti nei pati elementas, nei būti sudaryta iš elementų, nesvarbu, ar tie elementai kūniški, ar bekūniai. Mat jie turi dydį, bet neturi masės. Juslėmis suvokiamo kūno elementai turi masę, bet vien mąstomas dalykas neturi dydžio. Toliau: kokias daiktų savybes turime paaiškinti erdvės pagalba? Juk jai nebūdinga nė viena iš keturių priežasčių [3.2.6.1]. Juk ji nėra nei daiktų materija, nes niekas nėra iš jos sudaryta, nei forma ar sąvoka, nei tikslas, nei judėjimo postūmis... (Fiz.IV,I,209a),

Toliau ARISTOTELIS mėgina paaiškinti *vietos* (kur? plg. 3.2.2.1) kategoriją. Kūno vieta yra "gaubiančio kūno ribos". Tad vietą apibrėžia kūnų *koekstensyvumas* (3.4.3), jų tarpusavio ribojimasis arba turėjimas-kažko-šalia-savęs. Čia "riba" yra negatyvi sąvoka. Pozityviai tikras yra kūnas. Tik jis turi savybes ir tik jis yra tįsus. Riba *yra šio kūno "ne" kitam kūnui,* su kuriuo jis "ribojasi".

Tai rodo ir tas faktas, kad kūno ribas galima mąstyti tik kaip paviršius. Tačiau paviršius (geometriškai - dvimatis darinys) nėra kūnas. Galime pasakyti ir taip: tikras visuomet yra tik kūnas. Jo vieta yra negatyvi apibrėžtis.

Taigi, vartodamas vietos kategoriją, ARISTOTELIS parodo, kad *kūno ir vietos santykis yra dialektinis* (3.2.1.1). Pozityviai tikras yra tiktai kūnas. Tačiau kartu kūno apibrėžtis reiškia, kad jis turi kažką šalia savęs, taigi yra apribotas. Bet koks ekstensyvumas yra koekstensyvus. Kūnas yra tai, kas jis yra, tik tiek, kiek jis yra ne tai, kas yra už jo. Taigi erdvės sąvoka *negatyviai remiasi kūnu.* Erdvė yra vietų *koekstensyvumas.* Ji nėra už kūno, nėra dėžė-erdvė-kūnas, turįs kokias nors savybes. "Kūnas yra kažkas apribota, t.y. jo neįmanoma mąstyti kaip neturinčio nieko šalia savęs. *Šis "kažkas", turintis kažką šalia savęs, yra kūnas "erdvėje""* (G. SCHWARZ, 118). ARISTOTELIS tai išreiškė šitaip: "Taigi ji [erdvė] visuomet atrodo kaip daiktas, kuris kažkur yra ir būdamas pats savaime, ir turėdamas kažką kitą šalia savęs" (209 b).

Kartu sunaikinamas *tuštumos* kaip "kažko" vaizdinys:

> Kadangi erdvę jau aptarėme, o tuštuma turi būti erdvė, iš kurios išimtas daiktas, ir kadangi jau žinome, kokia prasme erdvė yra, o kokia - ne, tai aišku, kad erdvė negali sudaryti tuštumos šia prasme - nei kaip kažkas atskiriama, nei kaip neatskiriama. Mat tuštuma puikiai gali, pati nebūdama kūnu, būti kūno tįsumas (214 a).

Kadangi tįsumas budingas tiktai kūnui, tuštuma negali būti tįsi. Tuštuma tarp kūnų pati turėtų būti kūnas. Todėl ARISTOTELIS kalba apie orą ir eterį *(eterio teorija),* o modernioji fizika - apie lauką.

Iš to ARISTOTELIS daro išvadą: *visata gali būti tik koekstensyvių kūnų kontinumas.* Ar šis realus kontinumas yra *baigtinis, ar begalinis?* ARISTOTELIS stengiasi spręsti šį klausimą, taikydamas visatai matematinį skaičių sekos modelį: kadangi *negali būti aktualiai begalinio skaičiaus,* koekstensyvių kūnų kontinumas negali būti begalinis. Taigi visata yra *baigtinė.* Tačiau ar *anapus* visatos nėra tuščios erdvės - visatos vietos? Ne. "Tik kūnas..., kuris turi kitą [kūną] kaip ribą už savęs, yra erdvėje; kas neturi kito, nėra [erdvėje]" (212 a). Beprasmiška kalbėti apie baigtinės visatos vietą. Ji yra baigtinė, tačiau ribų neturi.

Pastebėsime, kad ARISTOTELIS prieina šią išvadą tik todėl, kad jis taiko matematinį modelį. *Platonizmo* gamtos filosofijos tradicija pripažįsta, kad aktuali begalybė galima. KANTAS įžvelgia ***principinį prieštaravimą*** *(antinomiją)* tarp abiejų teiginių ir mano, kad tas prieštaravimas teoriškai neišsprendžiamas.

Dėl gamtamokslinės diskusijos apie baigtinės neeuklidinės ar begalinės neribotos euklidinės erdvės "tikrumą" pastebėsime, kad abiem atvejais matematinių (geometrinių) modelių konstrukcijos neleistinai taikomos gamtai. Empiriškai šis klausimas neišsprendžiamas. Mat gamtamokslinė empirija pati priklauso nuo sukonstruotų modelių, kuriuos ima kaip prielaidas.

3.43.2 Laikas

Taigi kas yra laikas? Kol apie jį manęs niekas neklausia -žinau, o kai noriu klausiančiam paaiškinti - nežinau. Tačiau įsitikinęs sakau, jog žinau, kad. jei niekas nepraeitų, nebotų botojo laiko, o jei niekas neateitų, nebūtų būsimojo, ir jei niekas neegzistuotų, nebūtų esamojo laiko. (AUGUSTINAS, Išp. X1.14 // FlChr V105-106).

Nagrinėjant erdvę, pirmiausia kalbama apie materialios būtybės *tįsumo* aspektą, nagrinėjant laiką- *apie judėjimo* aspektą. Abu šie aspektai glaudžiai siejasi: erdvės, kaip negatyvios kūno apibrėžties, problematika atsiranda kaip tik dėl to, *kad kūnų koekstensyvumas yra kintamas,* t.y. kad kūnai juda (3.43). Kūno ir erdvės dialektika (3.4.3.*1} pasirodo* kaip tik judant, kūnui "keičiant vietą".

Pasak ARISTOTELIO, laikas yra "judėjimo skaičius to, kas anksčiau, ir to, kas vėliau, prasme". Kas Čia turima omenyje? Pirmiausia tai, kad *be judėjimo nėra laiko.* Judėjimą galime pavadinti laiko *materialiuoju aspektu.* Tačiau kuo čia dėtas skaičius?

Galima ginčytis, ar laikas yra tik tuomet, kai nėra sąmonės ir sielos. Juk kur nėra kas skaičiuoja, negali boti ir to, kas skaičiuojama, taigi ir skaičiaus (Fiz. IV, 223 a).

Tad šalia laiko materialiojo aspekto reikalingas *ir formalusis aspektas.* Laikas nėra tiktai judėjimas. Tačiau šis formalusis aspektas yra ne kas kita, kaip sąmonė, "skaičiuojanti siela". Siela išlaiko sugriebusi praėjusią tėkmę ir laukia būsimosios. *Be subjekto laiko nėra.* Be subjekto susidaro aporija:

Kad laikas arba visai neegzistuoja, arba egzistuoja tik vos vos, arba tik neaiškiai, galima spėti štai iš ko. Viena jo dalis yra praėjusi ir dabar jos nebėra, kita turi ateiti ir jos dar nėra. Laikas yra sudarytas iš abiejų šių dalių... Tačiau kas yra sudarytas iš nesamų dalių, tas ir pats, atrodo, negali egzistuoti. Be to, kiekvienas dalus daiktas, jei jis egzistuoja, turi egzistuoti visas arba bent kai kurios jo dalys. O laiko, kuris yra dalus, viena dalis yra buvusi, o kita turi ateiti, bet nė vienos nėra dabar (Fiz. IV. 217 b - 218 a).

Garsus šios aporijos sprendimas priklauso AUGUSTINUI:

Tai, kas dabar aišku ir suprantama, nėra nei būsimi, nei buvę dalykai, ir netikslu sakyti, jog yra trys laikai: būtasis, esamasis ir būsimasis. Bet galbūt būtų tikslu sakyti, kad yra tokie trys laikai: esamasis apie būtąjį, esamasis apie esamąjį ir esamasis apie bosimąjį. Mat visi šie trys yra mano sieloje kaip kažkas neapibrėžta, ir niekur kitur aš jų nematau. Esamasis apie būtąjį yra atsiminimas *(memoria),* esamasis apie esamąjį - stebėjimas *(contuitus),* o esamasis apie būsimąjį - laukimas *(expectatio).* (Išp. XI, 20 // FlChr V 110).

Taigi laikas čia suprantamas per subjektą, kuris laiką konstituoja,"įlaiki*na".* Ypač KANTAS, HUSSERLIS ir HEIDEGGERIS pabrėžė, kad be šio formalaus savimonės filosofijos aspekto laiko sąvokos būti negali.

Bet ir materialusis laiko aspektas yra problemiškas. ARISTOTELIS nusako *judėjimą* kaip materialųjį laiko aspektą. Ar to pakanka? Judėjimas (pvz.,

vietos keitimas) yra reiškinys (akcidencija) jo pagrindą sudarančio, trukmėje substanciško kūno, jo veikos ir atoveikos aktyvumo išraiška. Materialusis aspektas, kurį žmogiškasis subjektas prisimindamas, stebėdamas ar laukdamas suaktualina, aprėpia visą būtybės judėjimo ir kaitos dinamiką. Si būtybės veikos ir atoveikos dinamika galų gale remiasi substancine forma (3.2.3). "Daiktų formos leidžia reikštis laikams" *(formae rerum exserunt lempom;* AUGUSTINAS, Išp. XII,29). Visa daugialypė kaitos dinamika, sudaranti materialųjį laiko aspektą, yra kūno substancinės būties išraiška, reiškinys, raiška (3.1.3, 3.1.5, 3.2.2). Šioje dinamikoje (materialiajame aspekte) subjektas (formalusis aspektas) konstituoja laiką, "įtaikina".

Laikas, kaip ir erdvė, negali būti *tuščias.* Laiko nėra be materialiosios substancijos trukme pagrįstos kaitos. Tad laiko nėra, kol dar nėra kūno arba kai jo jau nebėra. Nėra laiko iki laiko ar po laiko. Į klausimą, ką Dievas darė prieš sukurdamas dangų ir žemę, AUGUSTINAS ironiškai atsako: Dievas kūrė pragarą tiems, kas kelia tokius beprasmiškus klausimus.

Klausimas apie šios dinamikos ("laiko") *baigtinumą ar begalinamą* atrodo filosofiškai taip pat neišsprendžiamas, kaip klausimas apie erdvės baigtinumą ar begalinumą. ARISTOTELIS stengėsi įrodyti laiko begalinumą, TOMAS laikė problemą filosofiškai neišsprendžiama, KANTAS manė, kad ji veda į antinomiją.

Kaip ir erdvės problema, laiko problema patenka į *matematinio modeliavimo* vienpusiškumą. Šiai tendencijai davė pradžią ARISTOTELIS, suvokęs laiką kaip judėjimo skaičių, o judėjimą - kaip vietos keitimą.

> Kadangi laikas yra judėjimo ir judesio matas ir laiku galima matuoti judėjimą, atribojant tam tikrą judėjimą, kaip visumos matą (taip uolektis matuoja ilgį, kadangi ji yra atribota kaip tam tikras ilgis visam ilgiui matuoti), tai judėjimui būtį laike - reiškia būti matuojamam laiku - ir jam pačiam, ir jo trukmei (221 a).

Siame tekste laikas ir judėjimas erdvėje iš esmės yra tapatus. Atsisakoma formaliojo laiko aspekto, įvairialypė dinamika redukuojama į lengvai matuojamą (matematizuojamą) judėjimą erdvėje. Tiesa, šis laiko ir judėjimo erdvėje sutapatinimas gerokai susiaurina filosofinę laiko problemą, tačiau yra praktiškas ir naudingas. Tai žinome iš visai kasdieniško *laikrodžio* pavyzdžio. Čia laikas yra tiesiog judėjimas. Tuo būdu tam tikras judėjimas įtvirtinamas kaip laiko matas. Šį matą apriboja erdvė (ciferblatas). Laikrodis yra laiko, kaip judėjimo erdvėje, erdvinis modelis.

Panašius modelius vartoja mokslai. Jie konstruoja geometrinę erdvę kaip koordinačių sistemą su nulio tašku ir gali šioje erdvėje tiksliai matuoti atstumus, jėgas kaip judėjimo impulsus ir greičius. Tai naudinga, praktiška ir paranku, tačiau negalima pamiršti, kad filosofinė laiko problema šitaip ištirpinama modeliavime, nesvarbu, ar tai būtų NEWTONO mechanika, ar EINŠTEINO reliatyvumo teorija.

Judėjimas, kaip vietos keitimas, suteikia erdvei kūno pobūdį ("dėžės" erdvė-kūnas!) ir susiduria su ZENONO aporijomis (3.1.3), kurios šiandien įveikiamos, "tiksliai" skaičiuojant nykstamai mažus dydžius. Taigi, kad galėtume praktiškai visuotinai apibrėžti judėjimą, turime laikyti absoliučia tam tikrą vietą, kuri būtų apibrėžta tiesiog kaip vieta, kurioje visas kitas vietas galima apibrėžti, nusakant atstumus tarp jų. Šią intelekto nustatytą absoliučią vietą NEWTONAS pavadino "absoliučia erdve". Tai reiškia, kad kiekvienai mechanika reikalingas tam tikras konstruktyviai apibrėžiamas koordinačių sistemos nulio taškas, kad galima būtų nustatyti santykius. Apibrėžus nulio tašką ir kiekvieną vietą apibrėžiant keturiomis koordinatėmis, atstumų nuo nulio taško kitimus galima tiksliai aprašyti kaip judėjimą. Tai reiškia, kad koordinačių sistemoje matuojama vietos kaita tam tikru metu. Laikas taip pat turi būti apibrėžtas nulio taško arba absoliučios erdvės atžvilgiu kaip absoliutus, kitaip neįmanoma matuoti judėjimo. Laiko absoliutumas apibrėžiamas analogiškai kaip erdvės absoliutumas. Norint apibrėžti laiką ir nustačius tam tikrą tašką kaip nulį (t.y. kaip nejudamą), *dar* reikia nustatyti tam tikrą tašką kaip judamą. Tuomet vieną judėjimą reikia apibrėžti kaip absoliutų ir lyginti su juo visus kitus kaip santykinius. Kiekvienas matavimas, ir ilgio, ir judėjimo, yra toks absoliutumo apibrėžimas, nes pats matas negali boti matuojamas. Tačiau kadangi skirtingi matai reliatyvizuoja vienas kitą, o tai yra nepaprastai *nepraktiška,* greitai buvo pereita prie absoliutaus erdvėlaikio, taigi absoliutaus judėjimo vieningo apibrėžimo. Tobulinant modelį, iškilo būtinybė naujai apibrėžti šį absoliutų erdvėlaikį, nes senieji apibrėžimai dažniausiai tik labai nesuprantamai ir prieštaringai tiko naujiesiems formalizmams. Su kiekvienu nauju absoliutaus erdvėlaikio apibrėžimu, žinoma, keitėsi "erdvės ir laiko sampratos" tų, kurie neįžvelgė ARISTOTELIO- NEWTONO modelio konstrukcinio pobūdžio. Kartais atskiri mokslininkai nesupranta naujų dalykų naujumo dėl to, kad neperpranta modelio kaip tokio ir gali operuoti tik jo nustatytų formalizmų viduje (G. SCHWARZ, 183 ir t.).

3,433 Neorganika

Pasirodė, kad natūralioji substancija visų pirma yra gyva *būtybė* (3.1.5). Antra vertus, nagrinėjant kontinumo labirintą (3.1.3), paaiškėjo, kad kiekviena būtybė galų gale turi būti tikroji būtybė, formalusis atomas, substancija. Tad kyla klausimas: kas yra substancija (ontologine prasme) neorganikos srityje?

Atrodo, kad šis klausimas yra filosofiškai neišsprendžiamas. Tai ir nenuostabu, nes, kaip matėme transcendentalijų teorijoje (3.3 skyrius), būtybė yra tuo vieningesnė, pažinesnė ir tobulesnė, kuo ji būtiškesnė. O neorganika yra mažiausiai vieninga, pažini ir tobula. Jei klausimą vis dėlto norime spręsti, turime remtis gamtos mokslų modeliais.

Tačiau atrodo, kad ir remiantis šiais modeliais, atsakymas svyruoja tarp *dviejų pagrindinių krypčių,* susidariusių gamtos filosofijos tradicijoje:

Pirmoji kryptis būdinga *platonizmo* tradicijai. Remdamasis *atomistais* (3.1.4), PLATONAS mokė, kad visi kūnai yra sudėti iš pradų, tai yra iš žemės, vandens, oro ir ugnies. Šie pradai traktuojami atomistiškai: kiekvieno prado atomai turi tam tikrą apibrėžtą geometrinę formą. Jei taip, tai neorganikos

substanciškumas yra pradų *atomų* substanciškumas. Taikant gamtamokslinį modelį, galima būtų sakyti: substancija yra molekulė, atomas arba dalelė.

Antroji kryptis būdinga *aristotelizmui.* Tiesa, ARISTOTELIS taip pat remiasi mokymu apie keturis pradus, tačiau pačius pradus traktuoja *neatomistiškai.* Tuo būdu susidaro silpnesnė negu PLATONO neorganinės substancijos sąvoka. Nors substancinė forma (3.2.3) apibrėžia pradus *kokybiškai* (plg. aktyvumas 3.4.3), tačiau elementarių substancijų atribojimas viena nuo kitos yra kiekybiškai atsitiktinis. Vanduo stiklinėje yra substancija taip pat, kaip vanduo statinėje. Tad elementari substancija, viena vertus, yra tai, kas turi prado kokybę (pvz., vanduo), o, antra vertus, tai, kas yra apribota kitos rūšies kūno (pvz., stiklo). Be to, ARISTOTELIS pripažįsta dar antrą, aukštesnį neorganišką substancialumą - *sudėtinį.* Skirtingi pradai sudėtinėje substancijoje sudaro naują, rišlų, kokybiškai apibrėžtą vienį, kuris atribojamas nuo kitų substancijų vėl grynai kiekybiškai: akmuo šalia kelio ar vynas butelyje yra sudėtinės substancijos. Be to, ši antroji kryptis neorganikos substanciškumo linkusi ieškoti *platesnėse, daugiau ar mažiau vienalytėse visumose.* Remiantis gamtamoksliniu modeliu, galima būtų sakyti: substancijos^yra ne molekulės, atomai ar dalelės, bet, sakykime, laukai.

Čia galima pasiremti H. D. KLEINU, kuris gina požiūrį, kad neorganikos substanciškumo kriterijus yra trauka. Vadinasi, substancija būtų Žemė, kurios padėtį erdvėje sąlygotų kitos "žemės" (žvaigždės) (T.II,84 - 89).

Šis aristotelinis sprendimas pritaikomas teologijoje - TOMO AKVINIEČIO Eucharistijos mokslui.

> Kūnas iš prigimties užima tam tikrą vietą dėl savo matmenų, kuriais jis atitinka savo vietą. Tačiau substancinis dalykas santykiauja su tuo, kame jis yra kitaip negu kokia nors kiekybė. O kiekybinė visuma [t.y. geometrinis kūnas] telpa visumoje [vietoje!] ne taip, kaip visuma dalyje, bet kaip dalis dalyje ir visuma visumoje. Todėl natūralusis kūnas [nagrinėjamas kiekybės požiūriu] yra visuma savo visoje vietoje tuo būdu, kad jis yra ne visuma kurioje vietos dalyje, bet kūno dalys atitinka vietos dalis. Tačiau kai kokia nors substancija visumoje yra visuma, tai ji yra visuma ir kiekviena savo dalimi. Taip visa vandens prigimtis ir rūšis glūdi kiekvienoje vandens dalyje, o visa siela - kiekvienoje kūno dalyje. O kadangi Kristaus Kūnas substanciškai yra sakramente (juk duonos substancija persikeičia į šią [Kristaus Kūno] substanciją, tuo tarpu matmenys išlieka), tai kaip visa duonos esmė buvo kiekvienoje duonos substancijos dalyje, taip ir visas Kristaus Kūnas yra kiekvienoje duonos matmenų dalyje (Pag. W, 67).

3.4.4 Gyva būtybė

Pirmiausia nurodysime specifines gyvos būtybės apibrėžtis *(savybes),* paskui panagrinėsime, kaip kūno savybės, kurias aptarėme 3.4.3 skyrelyje, toliau apibrėžiamos gyvame organizme. Gamtos filosofija pabrėžia tris

būtybės savybes:

- *Medžiagų apykaita:* gyva būtybė pasisavina tai, kas jai priešinga (nuo jos skirtinga), taip pat kažką išskiria. Tai mityba ir kvėpavimas.

  Bet yra skirtumas, apie ką mes galvojame: ar apie maisto paskutinę būseną, kurioje jis pasisavinamas organizmo, ar apie jo pirmykšte būseną. O jei atsižvelgiame į vieną ir antrą, t.y. tiek nesuvirškintą, tiek ir suvirškintą maistą, tai jam galima būtų taikyti abudu priešingus požymius. Žiūrint, kiek maistas dar nėra suvirškintas, - priešinga maitinama priešingo, o žiūrint, kiek jis jau suvirškintas - panašus maitinamas panašaus (ARISTOTELIS, Apie sielą II, 4,416 b // 97).

  Taigi medžiagų apykaitoje priešybė supanašinama *(asimiliuojama).* Galima kalbėti apie substancinę kaitą (3.2.3): vykstant medžiagų apykaitai, tai, kas nėra gyva būtybė, (iš dalies) integruojama į gyvos būtybės substancį vienį.

- *Augimas:* medžiagų apykaitą leidžia *gyvai būtybei statyti pačiai save.* Taip save statydama, ji išlaiko savo esamą būtį ir plėtojasi. Savistatos procese skleidžiasi substancinė forma. Gilė virsta ąžuolu. Taigi įvyksta procesas tos *rūšies,* kurią apibrėžia substancinė forma.

- *Dauginimasis:* dauginantis individualios gyvos būtybės savistata (medžiagų apykaita ir augimas) *peržengia individą ir nukrypsta į rusį.* Savistatoje siekiama *branda* kartu yra sugebėjimas substancinėje kaitoje pagimdyti tos pačios rūšies gyvą būtybę. Dauginimasis rodo, kad rūšis yra individo tikslas *(individuum propter speciem).*

  KANTAS apibrėžia gyvą būtybę *kaip gamtos tikslą.* Daiktas "yra gamtos tikslas, jei jis pats savaime (nors ir dvejopa prasme) yra priežastis ir padarinys". Kalbama apie priežastingumą (3.2.6.2), "kurio neįmanoma suvokti, jei taikysime tik gamtos sąvokas ir nepripažinsime jame glūdinčio tikslo". Tad jis parodo, kaip gyva būtybė, dalyvaudama medžiagų apykaitoje, augdama ir daugindamasi tam tikra prasme yra savęs paties priežastis ir padarinys, savęs paties kaip individo arba kaip rūšies (SGK B 286).

3.4.4.1 **Kūnas kaip organizmas**

Gyvas kūnas yra tikrasis vienis aukštesne prasme negu neorganika. Medžiagų apykaita, augimas ir dauginimasis suponuoja organišką kūno sąrangą. Kūno dalys yra *organai* (gr. *organon* = įrankis), t.y. jos funkcionuoja kūno visumoje. Organiškoje gyvo kūno sąrangoje kiekviena dalis yra visumos funkcija. Ištisinę visų dalių sąveiką, dėl kurios visuma susidaro ir vystosi, išreiškia sena formulė: *"gyvos būtybės būtis yra gyvenimas".*

Gyvos būtybės substancinė forma (3.2,3) tradiciškai yra vadinama siela *(psyche, anima}.* Šiandien vargiai bekalbama apie augalų ir gyvūnų sielas.

"Siela" dažnai vadinamas žmogaus dvasinis pradas. Bet čia kalbame ne apie jį. Substancinę gyvos būtybės formą (jos "būtį") galime vadinti ne siela, bet *gyvybe arba gyvybės pradu.* ARISTOTELIS ją vadino *entelechija* (gr. *telos* - tikslas, *en* = kame, *echein* — turėti), tai yra savyje-tikslo-turėjimu. Tai tas pat, ką KANTAS .vadino gamtos tikslu. Kalbant apie gyvos būtybės entelechija, turimos omenyje dvi prasmės:

o Substancinė forma kaip entelechija organizuoja gyvo kūno dalis į visumą. Entelechijos pagrindu gyva būtybė yra organiškai savyje įtarpinta arba yra "savyje reflektuota" (pirminė entelechija).

o Entelechija apibrėžia gyvos būtybės natūralų gyvenimo procesą nuo tapsmo iki nykties. Entelechijos dėka gilė tampa ąžuolu (antrinė entelechija).

Kartu entelechijos negalima mąstyti kaip faktoriaus, lyg papildomai prijungiamo prie kūno (taip manė kai kurie biologai, pvz., H. DRIESCH). Gyva būtybė nėra sudėta iš kūno ir entelechijos. Veikiau entelechija, kaip substancinė forma, sukuria iš materijos (3.2.3) organinį kūną, taigi gyvą būtybę.

Tačiau kartu visos kūno savybės (3.4.3) įgyja naują prasme.:

o *Tįsumas* virsta gyvos būtybės *povyza. Sudėtis* virsta *organine sandara.* Aktualaus vienio ir potencialaus daugio santykis gyvų būtybių atveju reiškia, kad jas galima dalyti tik atsižvelgiant į vienos ar kitos rūšies specifiką, antraip gyva būtybė žūva. *l^^^koeksiefisyvumas* (erdvė) taip pat įgyja ypatingą prasmę, kurią atskleidžia *ekologija:* medžiagų apykaita, augimas ir dauginimasis vyksta *gyvybinėje erdvėje.*

o Detalizuojama, ir *judėjimo* apibrėžtis: gyvos būtybės gyvenimo (akcidencinių ir substancinių) pokyčiu (3.2.3) *dinamikos* pobūdį lemia rūšis. Jos *tapsmas* yra entelechijos sąlygotas dauginimasis. Jos nyktis yra baigtis. Kartu atsiranda nauja *laiko ypatybė.* Visa judėjimo ir kitimo (gyvenimo proceso) dinamika turi iš pačios entelechijos tam tikru būdu gautą mastą, kuris nėra bet koks: imkime, pavyzdžiui, vienmetį arba daugiametį augalą, vienadienį drugelį arba vėžlį. Šią gyvos būtybės ypatybę galime pavadinti jos *nuosavu laikiškumu* (E. HEINTEL).

o Veikimo ir atoveikio *aktyvumas* įgyja rūšiai būdingą pobūdį. Gyvos būtybės sąveikauja gyvybinėje erdvėje kiekvienos *rūšies apibrėžtais būdais,* kurie galutinai suformuoja gyvybinius procesus. Todėl kyla tam tikri reikalavimai kitiems gyvybinės erdvės komponentams (pvz,, žemei, vandeniui, klimatui). *Individo ir rūšies* santykis taip pat konkrečiau apibrėžiamas: gyva būtybė savo rūšies viduje gali daug labiau skirtis nuo kitų individų, negu neorganinis daiktas (paveldėjimas!).

Kiek *gamtos mokslai* ("bio-mokslai": biologija, biochemija, biofizika ir kt.) leidžia

suvokti substancinę formą kaip entelechiją, priklauso nuo metodinių prielaidų, taigi nuo "filtro" arba "rėčio". Tad ir čia dirbama su *modeliu.* Šis modelis galiausiai yra *mechanistinis* modelis (plg, 3.1.2, 3.1.4), todėl gyvybės srityje viskas, kas kokybiška, kas substancialu, redukuojama į kiekybės bei judėjimo impulsą bei matematizuojama. Tokį modelį taikant, gyva būtybė tampa mašina ir išnyksta gamtos filosofijai būdingas neorganikos ir organikos skyrimas. Tuo būdu pasiektas biochemijos ir biofizikos *tikslumas* neturėtų paslėpti nuo mūsų metodinio abstraktumo (1.4.1.1), kuriuo šis modelis remiasi. Be abejo, tokie modeliai yra naudingi, praktiški ir tikslingi, techniškai valdant gyvąją gamtą. Tačiau būtų visiškai klaidinga interpretuoti tokį modelį *ontologiškai.* Sakykime, jei gamtininkas, remdamasis savo modeliu, negali atrasti gyvybės prado, entelechijos, skirtumo tarp neorganikos ir organikos, neaptinka teleologijos (tikslingumo), ar jis gali teigti, kad viso to nėra? Žinoma ne! Juk tas, kas renka tik pašto ženklus, negali galvoti, kad pasaulyje nėra monetų. Paprasčiausiai jis jų nerenka.

Tiesa, žemiau pateikiamas vieno žymiausių mūsų šimtmečio biologų A. PORTMANNO tekstas rodo, kad modernioji biologija yra atvira gamtos filosofijos problematikai. A. PORTMANNAS rašo apie biologijos atnaujinimą:

> Lemiama naujovė yra pripažinimas, kad gyvos būtybės pasirodo pasaulyje kaip subjektai, kad jos, kaip santykiškai savarankiški veiksmų centrai, įsiterpia į savo aplinką ir įsitaiso joje. Tai tinka ir augalams, ir gyvūnams, todėl drįstame tuoj pat įspėti, kad šis subjektiškumas nebūtų perdaug tapatinamas su sąmone. Organizmai "santykiauja su pasauliu", tačiau tai dar nereiškia, kad jie "išgyvena pasaulį". Organizmo subjektinės prigimties pripažinimo pasekmės yra nepaprastai svarbios. Žinoma, atsiranda proga ir kai kurioms klaidoms. Todėl turime įspėti, kad naujuosiuose biologiniuose tyrimuose niekuomet nenorima gyvybės apraiškų sužmoginti. Čia nemėginama perkelti žmogaus būties išgyvenimo kitoms gyvoms būtybėms, nebandoma atrasti bent mažutės dalies mūsų vidinio gyvenimo vadinamosiose žemesniojoje ir žemiausiojoje gyvybės pakopose. Stengiamasi tik rimtai traktuoti vidujybę, kaip ypatingą gyvybės būseną. Apie šią ypatybę daugiausia žinome iš savęs pačių. Kad ir kaip energingai kovotume prieš žmogaus jautimo ir potyrio perkėlimą, neturime pamiršti, kad visos gyvos būtybės kažkokiu paslaptingu būdu kaip tik yra esybės, turinčios vidujybę (15).

Nesunku supras; i, kalbėdamas apie vidujybę, PORTMANNAS turi omenyje kaip tik tai, ką išreiškėme Dėdami apie substancinę formą, entelechiją ar gyvybės pradą.

KŪNAI:	GYVOS BŪTYBĖS:
TĮSUMAS	POVYZA
SUDĖTIS	ORGANINĖ SANDARA
KOEKSTENSYVUMAS	GYVYBINĖ ERDVĖ
TAPSMAS	DAUGINIMASIS
NYKTIS	BAIGTIS
LAIKIŠKUMAS	NUOSAVAS LAIKIŠKUMAS

11 pieš.: Kūnas kaip organizmas

3.4.4.2 Teleologija

Žodis "teleologija", kaip ir "entelechija", yra kilęs iš graikiškojo *telos* (tikslas). Teleologija dažniausiai reiškia tą patį, ką ir *tikslingumas.*

ARISTOTELIUI tikslas buvo viena iš keturių natūralių priežasčių (3.2.6.1). Jau Antikos *atomistai* (3.1.4) iš savo teorijos pašalino tikslą. Kosmoso dinamika buvo aiškinama vien atsitiktiniu atomų judėjimu. Naujųjų laikų *mechanicizmas* (3.1.2) redukuoja gamtą j kiekybę (mase) ir judėjimo impulsą. Kadangi naujųjų laikų gamtamokslio idealas ilgą laiką orientavosi \ mechanicizmą, imta nepasitikėti teleologija ir bet kokiomis kalbomis apie gamtos tikslą. Ir šiandien dažnai sakoma, kad gamtos moksluose teleologijos nėra. Tačiau mes jau žinome, kad tokie teiginiai *priklauso nuo modelio.* Gamtamoksliniame tyrime gali būti naudinga panaudoti modelį, per kurio "rėtį" teleologija išslysta. Tačiau klystume manydami, kad, pašalindami tikslą iš *gamtamokslinio modelio,* pašaliname tikslą ir iš pačios *gamtos.* Teleologija yra centrinė gamtos filosofijos problema.

Teleologija aiškiausiai reiškiasi gyvybės entelechijoje. Gyvos būtybės substancinė forma verčia ši \būtybę atlikti veiksmus (aktus), kuriuose ji visa atsiskleidžia. Ši sklaida yra jos tapsmo tikslas. Šis tikslas kaip galimybė *(potencija)* gyvoje būtybėje slypi nuo gyvenimo, pradžios ir realizuojamas *(aktas.,* plg. 3.2.1) gyvenimo procese (jei niekas nesutrukdo, kaip sako ARISTOTELIS). Gilė teleologiškai sudaryta taip, kad ji potencialiai yra ąžuolas ir tampa ąžuolu, jei niekas nesutrukdo. Dauginimasis (3.4.4) rodo, kad individualios gyvos būtybės entelechinės teleologijos tikslas yra jos *rūšis (individuum propter speciem).* Bet ir rūšys atsiranda ir išlieka paženklintos teleologija giminių viduje, kurios apima *ir neorganiką.* Taigi gamtos visuma pasirodo kaip *teleologiškai sutvarkyta visuma.* Ir kaip tik čia prasideda filosofija: nuostaba (1.3.2), *kad yra kosmosas, o ne chaosas,* taigi kad tai, kas protinga, yra tikra, o kas tikra ~ protinga (HEGEL).

Šnekant apie KANTO filosofiją, reikia pastebėti, kad "Sprendimo galios kritikoje" KANTAS išvedė mąstymą iš vienos svarbios [tikslo] sąvokos ir kad šią svarbią sąvoką j iš sudarė iš *vidinio tikslo,* tai yra *gyvasties* sąvokos. Tai ir ARISTOTELIO.sąvoka: kiekviena gyva būtybė yra tikslas, kurio priemonės slypi jame pačiame - tai jo organai, jo sąranga, o šių organų procesas yra tikslas - gyvastis. Pasaulis yra gyvas; jis apima gyvastį ir gyvasčių karalystes, o ir tai, kas negyva, yra esmiškai susiję su gyvybe - neorganinė gamta, saulė, dangaus šviesuliai... Tai gyvasties apskritai, o kartu - pasaulyje esamos gyvasties apibrėžtis. Ši pastaroji, žinoma, yra gyvastis savyje, vidinis tikslingumas, tačiau tik toks, kad kiekviena gyvybės rūšis yra labai siauras ratas, labai ribota gamta. Tikroji pažanga ir vyksta nuo šios ribotos gyvasties prie absoliutaus, visuotinio tikslingumo, taip, kad šis pasaulis yra *kosmosas,* sistema, kurioje visa kas yra esmiškai susiję tarpusavyje, niekas nėra izoliuota: savyje sutvarkyta visuma, kurioje viskas turi savo vietą, yra įjungta į šią visumą ir egzistuoja dėka visumos, taip pat dirba, veikia vardan visumos susidarymo, jos gyvenimo (G. W. F. HEGEL, RF, WW, 16,537).

Iš esmės kiekvienas mokslas turi remtis prielaida, kad tikrovė yra protinga, kad tai teleologiškai sutvarkytas kosmosas, o ne chaosas. Siekiant sistemingai paaiškinti stebėjimus, laikoma, kad pati gamta yra tokia, jog ji savaime gali būti dėsningai atskleista. Net kraštutiniausias mechanicizmas pripažįsta, kad gamta yra tvarkinga visuma, kurią galima (bent jau mode-
.2.1.1.2 liuojant) paaiškinti mechanistiškai.

3.4J Juslios būtybės

Gyvūnus ir žmones kartais vadiname *jusliomis būtybėmis*. *Juslumą* norime iškelti kaip apibrėžtį, kuri visoje gyvų būtybių srityje skiria gyvūnus ir žmones nuo kitų gyvų būtybių. Juslumą galima apibūdinti trimis savybėmis:

o *Juslinispažinimas:* turime omenyje/?<9/wi:/ ir *suvokimą*. Dažnai kalbame apie *estetinį* (gr. *aisthesis* — pojūtis, suvokimas) arba *sensorinį* (lot. *sensus* = juslė, juslumas) bruožus. "Išorė" juslioms būtybėms yra tam
4.2.1 tikru būdu "viduje duota".

Šiaip ar taip, kiekviena juslė gali būti suvokiama kaip prieiga ir tam tikru mastu kaip atvertis į "išore", atvertis kokio nors konkretaus objekto kryptimi (H. PLESSNER 3,5).

o *Juslinis siekis:* turime omenyje *apetitinį* (lot. *appetitus* = siekis), *patetinį (gr.pathos* = kęsmas) arba *afektyvųjį* (lot. *afficere* = kam nors ką nors padaryti, *affectus* = aistra) bruožą. Juslios būtybės ne tik pažįsta (junta, suvokia) "išorę", bet *jusdamos, geisdamas, siekdamos ar instinkto genamos* užima poziciją jos atžvilgiu.

Metodiškai taikant mechanicizmą biologijai ir psichologijai, šis apetitinis patetinis bruožas paaiškinamas *skutuliu* sistema. Kiekvienam juslios būtybės elgesio tipui įvedamas ypatingas skatulys, suprantamas panašiai kaip judėjimo impulsas mechanikoje. Ši skatulių *struktūros* teorija duoda patogų modelį, kurio tačiau negalima interpretuoti ontologiškai. Skatulio modelis susiaurina juslios būtybės spontanišką, apetitinę patetinę poziciją, nukreiptą iš vidujybės į išorę (plg. PORTMANN, 3.4.4.1). PLATONAS šią juslios būtybės apetitinę patetinę poziciją redukavo į dvi pamatines formas, kurios nulėmė filosofinės tradicijos pobūdį: jis skyrė geismą *ir nirtulį*. Geisdama (gr. *epithymetikon,* lot. *concupistibile)* jusli būtybė kreipiasi *tiesiogiai* į kažką, ko geidžia ar ką atmeta (pvz., juslinė meilė ar juslinė neapykanta). Niršta (gr. *thymoeides,* lot. *irascibilė)* jusli būtybė, kai geisdama susiduria su *kliūtimi* ir jos atžvilgiu užima poziciją (pvz., pykčio, juslinės
- drąsos, juslinės nevilties, agresijos, baimės).

o *Savijuda:* turime omenyje *motorinį* (lot. *motus* - judėjimas) arba *kinetinį* (gr. *kinesis* — judėjimas) juslios būtybės bruožą. Juslinio pažinimo dėka "išorė" juslioms būtybėms tampa vidujine duotybe. Siekdamos ir jusdamos jos užima poziciją "išorės" atžvilgiu. O kartu jos yra *motyvuotosjudėti savo gyvybinėje erdvėje rūšiai būdingu būdu*. Dabar šis

sąryšis vadinamas *sensomotorika.*

Kai kurie biologai abejoja, ar juslumas tikrai yra esmiška visos gyvų būtybių srities skirtybė. Ar negalima juslumo (sensomotorikos) procesus vaizduotis ne tik kaip psichines empirines dinamines visumas, bet ir kaip nejuslius (t.y. vien vegetacinius) gyvybės procesus? Ar medžiagų apykaita (3.4.4) ir pojūtis tikrai iš principo skiriasi? Juk ir vieną, ir kitą galima aprašyti kaip dinaminę visumą!

Pavyzdys: Kaip atsiranda regėjimo pojūtis? Objektas atspindi tam tikro dažnio elektromagnetines bangas. Šios patenka į tinklainę ir sukelia pokyčius, kurie per tam tikrus nervus nueina į tam tikras smegenų dalis, kur tampa pojūčiais. Taigi turime reikalą (panašiai kaip medžiagų apykaitos atveju) su biofiziškai ir biochemiškai aprašoma dinamine visuma, kurioje vyksta tam tikri (aprašomi) pokyčiai. Kas gi čia esmiškai naujo, lyginant su grynai vegetaciniais procesais? H. D. KLEINAS (T.1,15 –17) *pateikia priešingą pavyzdį* ir duoda paprastą, bet taiklų atsakymą: Sakykime, kad juntame raudonį. Kur visoje šioje aprašytoje dinaminėje visumoje galėtume "rasti bent truputėlį raudonio"? Nei bangos, nei tinklainė, nei nervai, nei kas nors" smegenyse nėra raudona, o jei ir būtų - tikrai tai nebūtų tas raudonio pojūtis, kuris mums rūpi. "Tuo būdu nebelieka jokios vilties fizikiniais metodais kažkaip sugriebti tai, ką vadiname raudoniu" (17). 4.1.1

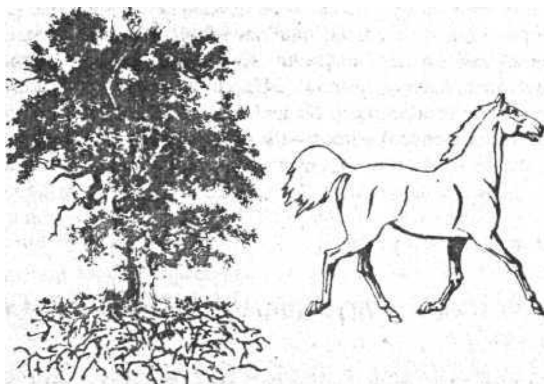
3.4.5.1 Gyvūno organizmas

Parodėme, kaip kūnų ir gyvų būtybių bruožai (savybės) skleidžiasi gyvų būtybių organizme:

- *Tįsumas:* gyvos būtybės tįsumas įgyja povyzos prasmę (3.4.4.1) H. DRIESCHAS ir H. PLESSNERIS parodė, kad tipiška augalo povyza ("gyvybės forma") yra *atvira* gyvybinės erdvės atžvilgiu *(atvira gyvybės forma).* Augalai savo šaknų, šakų ir kt. įvairove atsiveria gyvybinei erdvei, yra jai atsidavę ir prie jos pririšti. Juslios būtybės užsidaro gyvybinėje erdvėje *(uždara gyvybės forma)* ir kartu pasirodo labiau nepriklausomos nuo jos, nes pačios gali ją apibrėžti savo sensomotorikos pagalba. Mat juslios būtybės turi (tinklinę ar centrinę) nervų sistemą. Todėl erdvinis koekstensyvumas (3.4.3) *kaip gyvybinė erdvė* (3.4.4.1) juslioms būtybėms įgyja naują reikšmę. Ji tampa juslių būtybių *stabos ir veiklos pasauliu.*
- *Judėjimas:* jau paprastame augalų vegetatyvume buvo matyti, kad (akcidentinių ir substancinių) kitimų (3.2.3, 3.4.4.1) prasmės negalima traktuoti kaip mechaninio judėjimo impulsų priėmimo. Veikiau čia visuomet aptinkame iš gyvos būtybės *vidujybės išplaukiančią elgseną.* Dar labiau tai tinka juslių būtybių *sensomotorikai* (3.4.5). Juslios būtybės ryšys su laiku yra gilesnis ir gali būti nusakytas kaip *nuosavas laikiškumas* (3.4.4.1): su juslumu atsiranda prisiminimas ir mokymasis. Rūšiai būdingi instinktai sąlygoja elgesį, kuriuo *iš anksto kažkuo rūpi-*

namasi, tad, pavyzdžiui, metų laikų kaitą gyvūnas išgyvena visai kitaip negu augalas.

- *Aktyvumas:* nuo juslios būtybės substancinės formos (entelechijos) priklausanti (aktyvi ir pasyvi) potencija (3.2.1, 3.4.4.1) labiausiai diferencijuojasi. Gyvūno veikimas ir atoveikis yra jusliškai *spontaniška* sensomotorinė nuostata, besiremianti vidujybe. *Entelechija realizuojasi sensomotoriškai* rūšies apibrėžtu būdu (instinktas!). Tai poravimosi kovos, perėjimas, jauniklių priežiūra, lizdo sukimas, būrio formavimas.



12 pieš.: Atvira ir uždara gyvybės forma pagal Drieschą ir Plessnerį

- *Medžiagų apykaita* (3.4.4): sensomotorika verčia gyvūną stabos ir veiklos pasaulyje pačiam *ieškotis maisto.* Tai sąlygoja rūšiai būdingą organizmo susiformavimą (tam tikros juslės tobulinimas, mitybos aparato specializavimas, tam tikrų instinktų buvimas).
- *Augimas:* čia atsiranda būtinybė, kad ankstyvosiomis augimo fazėmis gyvūną apsaugotų kiti tos pačios rūšies gyvūnai, kurie dažnai rūpinasi ir jauniklių mityba (pvz., žinduoliai).
- *Dauginimasis:* nors *lyčių skirtumo* provaizdis jau yra augaluose, jis visiškai susiformuoja tik jusliose būtybėse, įgydamas organišką ir sensomotorišką pavidalą.
- *Lytiškumas* parodo rūšies viduje pasireiškiančią ir pačios rūšies sąlygotą skirtybių tarpusavio priklausomybę, kuri lemia skirtingas *funkcijas.*

Naujaisiais laikais daugelis žymių filosofų, biologų ir psichologų (M. SCHELER, H. CONRAD-MARTIUS, L. BINSWANGER, M. MERLEAU-PONTY, J. V. UEXKÜLL, A. PORTMANN, H. PLESSNER, A. GEHLEN, L. v. BERTALANFFY, F. J. J. BUYTENDIJK ir kiti) stengėsi

sukurti išsamią gyvybės teoriją be mechanicistinių supaprastinimų ir empiriniuose tyrimuose nuolat atsižvelgti į gamtos filosofijos matmenį. Pasirodo, kad empirinė medžiaga *sukonkretina ir iliustruoja* gamtos filosofijos įžvalgas. Antikos, scholastikos ir vokiečių idealizmo gamtos filosofijos žinios pasirodo relevantiškos ir reikšmingos em- 4.2
piriniamstyrimams. 5.1—3

3.4.5.2 Evoliucija

Evoliucijos teorija yra empirinė teorija. Ją apibendrina šis tekstas:

> *1.* Keičiantis geologinėms epochoms, visos gyvūnų ir augalų rūšys pavirsta kitomis rūšimis. 2. Daugelio giminių šakos dar smulkiau šakojasi. 3. Visi organizmai yra to paties giminės medžio atžalos. Kartais vieną su kita susieja nenutrūkstančios totipotentinių [= sugebančių atgaminti visumą] ląstelių (dažniausia tai atsirandančios ir bręstančios gemalo ląstelės) dalijimosi sekos. 4. Daugelyje giminių šakų galima aptikti aukštesnę vystymosi pakopą (anagenezę), kitose - tik progresuojantį prisitaikymą prie aplinkos (adaptacijos genezė), dar kitose - net ir kai kurių organų regresą. 5. Žmogus priklauso gyvūnų giminės medžiui. Jis yra kilęs iš beždžionės, o. Tampa vis labiau tikėtina, kad gyvos būtybės laipsniškai kilo iš negyvųjų. 7. Vystantis juslių organams ir nervų sistemoms, lygiagrečiai plėtojasi psichinių reiškinių įvairovė ir sudėtingumas (B. RENSCH, 837).

Ši teorija kelia daug filosofinių klausimų. Dar gerokai iki CH. DARVINO filosofai (pvz., G. W. LEIBNIZ, I. KANT ir J. G. HERDER) svarstė evoliucijos idėją. Kodėl? Žinoma, todėl, kad filosofinė *gamtos teleologija* (3.4.4.2) suprato skirtingas natūraliųjų substancijų pakopas (neorganiką, nejuslias gyvas būtybes, gyvūnus, žmones) *architektoniškai:* žemesnės yra vardan aukštesniųjų. Gyvą būtybę sudaro neorganiniai pradai, aukštesnieji gyvūnai minta augalais ir žemesniaisiais gyvūnais, o žmogus tam tikra prasme suponuoja žemesnes būtybes kaip kažką, kuo jis gali disponuoti. Be to, labai anksti atsirado pažiūra, kad apvaisinimu prasidedanti žmogaus raida kažkaip ontogenetiškai pakartoja teleologine gamtos sąrangą. Šią pažiūrą galime aptikti viename TOMO AKVINIEČIO tekste:

> Formos aktai [= substancinės formos] yra tam tikru būdu laipsniuoti. Taip pirminė materija [3.2.3.1] yra potencija pradų [3.4.3.3] formos atžvilgiu. Tačiau kadangi ji egzistuoja dėka pradų formų, ji yra potenciali sudėtinio daikto formos atžvilgiu. Todėl pradai yra sudėtinio daikto materija. Nagrinėjant sudėtinio daikto formą, ji [= pirminė materija] yra potenciali vegetacinės sielos [= nejuslios gyvos būtybės entelechijos] atžvilgiu, nes siela yra tokio kūno aktas. Vegetacinė siela taip pat yra potencija jusliom sielos {= gyvūno entelechijos] atžvilgiu, o jusli siela - protingos atžvilgiu. Tai parodo augimo procesas: pradžioje gemalas gyvena augalo, paskui - gyvūno, pagaliau - žmogaus gyvenimą. Tačiau už šios formos tapsmo ir nyksmo srityje nerandame tolesnės ir aukštesnės formos. Tad galutinė visos raidos pakopa yra žmogaus siela. Į ją krypsta materija kaip į savo galutinę formą. Taigi pradai yra vardan sudėtinio daikto, pastarasis - vardan gyvų būtybių, jų tarpe augalai vardan gyvūnų, o gyvūnai vardan žmonių, nes žmogus yra visos raidos tikslas (Pag. 111,22).

Atsiribojus nuo laikmečio sąlygotų empirinių intarpų, tai grynai gamtos filosofijos tekstas. Tereikia tik nežymiai pakeisti žvilgsnį, kad pagal analogiją su gamtos teleologiją ir žmogaus ontogeneze įžvelgtume evoliuciją.

H. D. KLEINAS (T. 11,30 ir toliau) parodo, kokia artima klasikinės gamtos filosofijos motyvams yra evoliucijos samprata. Kiekviena rūšis visuomet laikosi tam tikroje aplinkoje. "Viena rūšis kitai yra aplinka, o sau - rūšis". Todėl apvaisinimas "nėra tiktai atskirtos rūšies entelechija, bet rūšių kovos, daugelio rūšių, kurias jungia apvaisinimas, entelechija". Rūšies ir aplinkos dialektika per rūšies kovos entelechija (arba gamtos teleologiją) veda prie paveldėjimo ir tuo pačiu prie palikuonių (rūšies evoliucijos): "Palikuonys įveikia rūšies ir aplinkos prieštarą ir reguliuoja save kaip išsidėstymo ekologinėje gyvybinėje erdvėje sistemą".

Ir šiuo atveju reikia skirti teorijos *filosofinę reikšmę* ir *atskiro mokslo modelį*. Ypač tai svarbu, kai kalbama apie perėjimą \ aukštesnę pakopą (anagenezę). Modelis interpretuoja žemesnes rūšis kaip aukštesnių rūšių *pakankamas sąlygas,* kai turime palankią aplinką. Kraštutiniu atveju tai reiškia, kad evoliucija nuo neorganikos iki žmogaus vyksta tiesiog sumuojantis tik *kiekybiškai apibrėžtiems pradams* ir veikiant *iš aplinkos ateinančiam judėjimo impulsui*. Toks modelis nuo pat pradžių atmeta bet kokius esminius skirtumus tarp *neorganikos* ir *organikos, floros Ir faunos, entelechijos* ir *dvasios*.

Gamtos filosofijos požiūriu evoliucijos teorija gali parodyti tik būtinas, bet *ne, pakankamas* tolesnio vystymosi sąlygas. Ji parodo tam tikrus materialinės ir veikliosios priežasties aspektus, tačiau visiškai atmeta klausimą apie formaliąją priežastį ir teleologiją (plg. 3.2.6.1, 3.4.4.2). Tik remiantis visai apibrėžto gamtamokslinio modelio metodine abstrakcija, galima kildinti Goethę iš vienaląsčio ar iš neorganikos. Tačiau jei modelis yra perprastas, pasirodo visa *teleologijos svarba evoliucijai*. Tuomet matyti, kad viskas, ką evoliucija gali pasiekti, jau yra jos prielaidose, panašiai kaip gilėje iŠ
5.5.3 esmės jau yra viskas, kuo gali tapti ąžuolas. Tačiau jei taip yra - mus vėl
7.2.1.1.2 apima nuostaba (1.3.2).

3.4 skyriaus santrauka

- *Gamtamokslis* kuria modelius, kurių pagalba jis turi kuo paprasčiau paaiškinti stebėjimus ir įgalinti prognozes. *Gamtos filosofija* klausia apie natūraliųjų būtybių bendriausių giminių ir materialiosios tikrovės esmės apibrėžtis.
- *Porfyrijaus medis* rodo *kūno, gyvos būtybės ir juslios būtybės* giminių subordinaciją. Kartu atsiranda natūraliųjų būtybių skirstymas į *neorganikos, nejuslių būtybių, gyvūnų* ir *žmogaus* rūšis.
- Tįsumas, judėjimas ir veiklumas yra *kūno* savybės. *Erdvė* apibrėžiama negatyviai, kaip kūnų koekstensyvumas. *Laiko* ontologinis materialusis aspektas yra kūno kitimo dinamika. Laiko formalusis aspektas yra laiko sintezė sąmonėje. *Neorganikos* substancialumas negali būti griežtai filosofiškai apibrėžiamas.
- Medžiagų apykaita, augimas ir dauginimasis yra *gyvos būtybės* savybės. Gyvos būtybės substancinė forma yra *entelechija^* kurios dėka organiškai sudarytas ir savo rūšiai būdingo gyvenimo proceso apibrėžiamas gyvas kūnas. Iš entelechijos matosi visuotinė gamtos *ideologija:* yra kosmosas, o ne chaosas, tikrovė yra protinga.
- Juslinis pažinimas, siekimas ir savijuda yra juslios būtybės savybės ir sudaro jos *sensomotoriką.* Juslių būtybių entelechija reiškiasi sensomotorika. Taip juslioje būtybėje toliau apibrėžiamos kūnų ir gyvų būtybių savybės.
- Jei gamtamokslinės *evoliucijos teorijos* modelinis pobūdis perprantamas, pasirodo, kad evoliucija yra rūšių entelechija ir gamtos teleologijos dalis.

4 PAŽINIMAS

Platono trikampis (1.8.3) parodė mums tris filosofavimo kryptis. Pirmąją, *būties filosofijos (ontologijos}* kryptį, nagrinėjome 3-je dalyje. Dabar užsiimsime antrąja, *savimonės filosofijos* (transcendentalinės filosofijos) kryptimi.

4.1 Savimonės filosofija: transcendentalinė refleksija

Žemiau turime parodyti, kodėl transcendentalinė refleksija besąlygiškai būtina ir kas ją sudaro. Kaip ARISTOTELIS buvo ontologinės refleksijos svarbiausias atstovas, taip KANTAS yra svarbiausias transcendentalinės refleksijos atstovas.

4.1.1 Filosofinė pažinimo problema

Žmogiškojo pažinimo klausimus tiria daugybė atskirų mokslų (psichologija, sociologija ir t. t.). Kai kas mano, kad filosofai pažinimo problemą apskritai turėtų perleisti atskiriems mokslams. Tad pirmiausia turime išsiaiškinti, *ar iš tikrųjų egzistuoja filosofinė pažinimo problemai* Šiuose svarstymuose galime pasiremti tuo, ką išsiaiškinome 1.4.1.2 ir 1.4.1.3 skyreliuose.

Pradėkime pavyzdžiu, pasiskolintu iš G. PRAUSSO (213-216): Metu akmenį į išmirkusią žemę. Akmuo išmuša žemėje įdubą. Aišku, kad šios įdubos dydis priklauso nuo krintančio akmens poveikio ir nuo žemės minkštumo. Įduba yra padarinys krintančio akmens *poveikio* ir žemės ***atoveikio*** (pasipriešinimo). Žinome, kad poveikis, atoveikis ir padarinys yra taip glaudžiai tarpusavyje susiję, jog, žinant du, trečiąjį galima apskaičiuoti. Šie trys dydžiai (padarinys, poveikis, atoveikis) apibrėžia sritį, kurią tyrinėja *empirinis* mokslas. Šio mokslo objektas yra tų trijų dydžių *sąveika.* Jis turi reikalą su *fiziniais daiktais* bei jų savybėmis, nesvarbu, ar tai butų makroskopinio, ar mikroskopinio lygmens sąveikos. Empirija visuomet aiškinama per empiriją. Padarinys, poveikis ir atoveikis visuomet yra fizinės empirinės duotybės.

Ar galime *ir pažinimų* aiškinti panašiai kaip įdubą mūsų pavyzdyje, būtent - kaip tam tikro poveikio ir atoveikio padarinį fiziškai empirinėje sąveikoje? Jeigu taip, tai tada galime pažinimo problemą ramiai perleisti empiriniams mokslams.

Pavyzdys: Matau žalmargę karvę. Fizikas man sako, kad tam būtinas tam tikras poveikis ("iš

išorės"), ir pasakoja man apie fotonus. Fiziologas aiškina, kaip šis poveikis dirgina tinklainę ir kaip tai sukelia impulsus, kurie nervinėmis skaidulomis nukeliauja į regos centrą smegenyse. Chemikas žino, kad šiame procese vyksta nepaprastai sudėtingos cheminės reakcijos. Visi jie - fizikas, fiziologas ir chemikas - nuosekliai laikosi *empirinės* poveikio, atoveikio ir padarinio sampratos. Jie analizuoja fizine empirinę sąveiką. Visuomet kalbama apie tai, kad tam tikras fizinis poveikis kartu su atoveikiu sukelia tam tikrą fizinį padarinį. Bet ar šis padarinys ir yra manasis žalmargės karvės matymas? Ar šis matymas pakankamai paaiškinamas, nurodant fizinį poveikį bei atoveikį? Žinoma, *be* tokios fizinės empirinės sąveikų grandinės aš nematyčiau jokios žalmargės. Bet ardei to šis mano matymas ir yra toji sąveikų grandinė? Manasis žalmargės matymas akivaizdžiai yra *sąmoningas, tik mano paties, subjektyvus* dalykas. Bet būtent šitai yra visiškai svetima fizinei empirinei poveikių ir atoveikiu sąsajai. Jau H. D. KLEINO pavyzdyje apie elementarų raudonumo pojūtį (3.4.5) tai buvo aišku. Čia atsiskleidžia principinis empirinio tyrimo ribotumas: empiriniai mokslai niekuomet negali parodyti, kaip empirinės fizinės sąveikos kontekste gali atsirasti toks subjektyvus, asmeninis, sąmoningas dalykas, kaip "Aš matau žalmargę karve".

Fizikas, fiziologas, chemikas, taip pat psichologas bei sociologas gali papasakoti nuostabių dalykų apie šias empirines priklausomybes. Tačiau kaip filosofas besižavėtų šiais darbščiais ir protingais žmonėmis, viena jis žino tikrai: Visi jų empiriniai mokslai niekuomet negali atsakyti į klausimą, *kas iš tikrųjų yra pažinimas.*

Kiek empirinis mokslas, ypač fizika ir fiziologija, yra pajėgus tą empirinę afekciją aprašyti ir ją tiksliai paaiškinti poveikių, atoveikiu ir padarinių kontekste, tiek jis nieko neduoda, aiškinant patį patyrimą kaip galutinį tokių poveikių padarinį, o jo rezultatai, kad ir kokie jie būtų svarbūs kitais požiūriais, neturi reikšmės šį patyrimą aiškinant. (G. PRAUSS, 215).

Pažinimas (ar patyrimas) nėra patyrimo objektas šalia kitų patyrimo objektų. Fizinių empirinių sąveikų kontekste pažinimas apskritai **nepasirodo**. *Pažinimas nėrajoks empirinis dalykas.* WnTGENSTEL\AS (2.2.2) visiškai teisus: čia turime akies ir jos regėjimo lauko analogiją. Niekas regėjimo lauke neleidžia padaryti išvados, kad tai regima akimi. Kaip akis regėjimo lauke nepasirodo, o yra jo sąlyga, taip pažinimas pats nepasirodo empirinių reiškinių lauke, o yra jo sąlyga. Šią įžvalgą LEIBniZAS suformulavo tokiu *įvaizdžiu:*

Beje, reikia pripažinti, kad *suvokimas* ir visa, kas nuo jo priklauso, *nepaaiškinama mechaninėmis priežastimis,* t. y. pavidalais ir judesiais [fiziniais empiriniais sąveikos ryšiais]. Jei tarsime, kad yra mašina, kurios sandara įgalina ją mąstyti, justi, suvokti, bus galima ją įsivaizduoti tiek padidintą, išlaikant visus santykius, jog į ją bus galima įeiti kaip į malūną. Padarę tokią prielaidą, apžiūrinėdami jos vidų, rastume tiktai dalis, stumdančias viena kitą. ir niekada nerastume ničnieko, kuo būtų galima paaiškinti suvokimą. (Monadologija §17//FIChrR 2,442)

Dabar suprantama, kodėl 1.5 skyriuje filosofiją pavadinome *neempiriniu mokslu apie empiriją.* Filosofija pradeda nuo empirijos, bet ją domina ne empirijos empirinės sąlygos, ne fizinės empirinės sąveikos ryšys, o empirijos neempirinės sąlygos. Pažinimo problema nėra fizinio empirinio sąryšio

problema ir negalima jos išspręsti, remiantis šiuo sąryšiu. *Pažinimas yra neempirinė empiriškumo sąlyga.*

4.1.2 Atspindžio teorija

Nuolat vis mėginama pažinimą suprasti kaip *atspindėjimą.* Pirmąją ir paprasčiausią atspindžio teoriją sukūrė Antikos *atomistai* (plg. 3.1.4). Visos vėlesnės pastangos tėra šios atomistinės teorijos padailinimai. Atomistų supratimu, iš daiktų pastoviai sklinda nematomos atomų grupes, kurios paskui per jutimo organus patenka į sielą. Šios atomų grupės turi *atvaizdų* pobūdį. Vėliau dažnai buvo naudojamasi įspaudo vaizdiniu. Antai pagal J. LOCKE (1632 - 1704), protas yra visiškai pasyvi ir tuščia ertmė (empty cabinet, sheet of blank paper, waxed tablet), kurioje "iš lauko" kažkas įspaudžiama arba atspindima. LENINAS (2.4.2) irgi mano, kad objektyvi tikrovė mumyse "kopijuojama, fotografuojama, atspindima".

Kalbos apie įspaudus (pagal analogiją su monetų kalimu) ir fotografiją byloja apie tai, kad visos atspindžio teorijos pažinimą galiausiai supranta kaip fizinės empirinės sąveikos dalyką (4.1.1). Iš "lauko" kyla *empirinis* poveikis, kuris kartu su tokiu pačiu *empiriniu* "vidiniu" atoveikiu .sukelia empirinį padarinį, o šis interpretuojamas kaip atvaizdas (kopija, fotografija, įspaudas). Mes jau matėme, kodėl pažinimo problema šios rūšies modeliu niekuomet nė neapčiuopiama. Tokios atspindžio teorijos gynėjus galima gerokai sutrikdyti jų paklausus, kaip gi aš matau minėtąjį atvaizdą (kopiją, fotografiją, įspaudą) - juk akivaizdu, kad matymas kaip toks nėra nei atspindys, nei atspindėjimas.

E. HUSSERLIS labai taikliai formuluoja šią atspindžio teorijos aklavietę (aporiją): "Atvaizdas . kaip realus komponentas psichologiškai realiame suvokime savo ruožtu būtų tam tikra realybė [=empirijos dalis] - tam tikra realybė, turinti vaizduoti kažką kita" (Ideen I/I, 186). Ką jis čia turi galvoje, galime pailiustruoti pavyzdžiu: Jei aš matau Gedimino pilį, tai ar aš matau pilies vaizdą (atvaizdą), ar pačią pilį? Jei atspindžio teorijos šalininkas mano, kad matau pilies vaizdą, tai ar jis neturėtų pripažinti ir to, kad šis pilies vaizdas yra manyje atspindėtas taip, kad aš, matydamas pilį, iš tikrųjų atspindžiu pilies atspindžio atspindį, ir taip toliau?

4.13 Kanto kopernikiškasis posūkis

Priešingai negu tie, kas mėgino pažinimo problemą spręsti empiriškai (2.2.1) kaip sąveikos ryšį, KANTAS pasuko visą problematiką nauja linkme. Šį posūkį, kurį jis atliko "Grynojo proto kritikoje" (1781), jis pats lygina su

tuo, ką padarė KOPERNIKAS.

> Čia yra tas pat, kaip su pradine Koperniko mintimi: kai pasirodė, kad dangaus kūnų judėjimo negalima gerai paaiškinti, laikantis prielaidos, jog visa žvaigždžių masė sukasi apie stebėtoją, jis pabandė nustatyti, ar nepavyktų geriau, tarus, kad stebėtojas sukasi, o žvaigždės yra rimtyje. (GPK B XVI//40)

"Koperniklškasis posūkis" byloja apie perėjimą prie *transcendentalinės refleksijos.* Ką KANTUI reiškia "transcendentalinis"? Pradėkime nuo sąvokų "imanentinis" ir "transcendentinis". Tam tikrai sričiai *imanentiška* yra visa, kas priklauso šiai sričiai. KANTĄ domino *visa empirijos sritis,* t. y. sritis to, kas tiesiogiai patiriama. Galime pasakyti: Visa, kas empiriška, yra ***imanentiška patyrimui,*** t. y. priklauso tiesiogiai patiriamų dalykų sričiai.

Patyrimui imanentiška *yra,* pirmiausia visa. kas mums duota *išoriniu* patyrimu, visas daiktų ir jų savybių empirinis pasaulis. Bet taip pat imanentiška patyrimui yra visa, kas mums duota *vidiniu* patyrimu, pvz., pokyčiai mūsų psichikoje, mūsų jausmai, norai, vaizdiniai, reakcijos ir 1.1., kuriuos galime savyje refleksyviai suvokti.

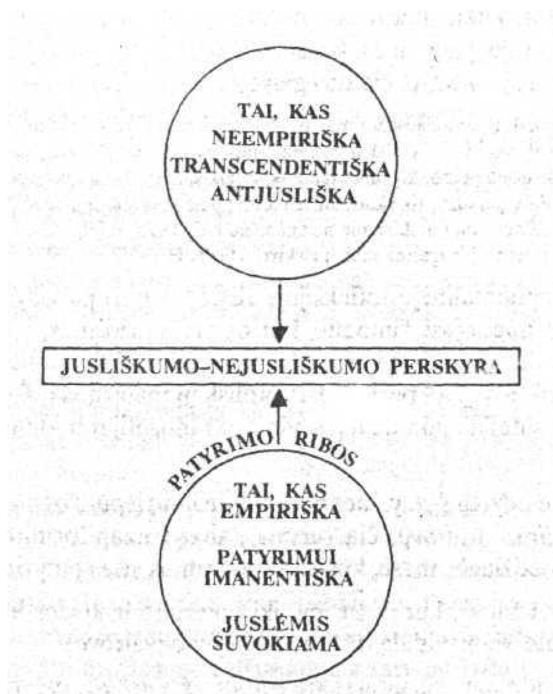
KANTAS aštriai kritikavo beveik suirusią savo laikmečio *metafiziką.* Ši "mokyklinė metafizika" laikėsi nuostatos, kad galima pažinti *už patyrimo ribų* esantį "transcendentiškų" (nepatiriamų, "metafizinių") daiktų pasaulį, panašiai kaip pažįstame *patyrimo ribose* empirinių objektų pasaulį. Šių dviejų rūšių objektų skirtumas esąs tik tas, kad vieni (patyrimui imanentiški) jusliniai, o kiti (patyrimui transcendentiški) nejusliniai.

> E. HEINTELIS (2) (57) taip apibūdina šį skirtumą: "Abiem atvejais tariama, kad daiktai šiapus ir anapus pažinimui duodami betarpiškai, ir todėl abiem atvejais nekritiškai apeinama pati problema..." Metafiziniai dalykai, kurie vien negatyviai kaip nejusliniai atskiriami nuo empirinių, praktiškai įgyja šmėklų pavidalą ("šmėkliškoji metafizika"). HEINTELIS šią blogąją imanencijos ir transcendencijos priešpriešą vadina *jusliškumo-nejusliškumo perskyra.* Kai kurie analitiniai filosofai metafizikos problemą apskritai pripažįsta tik šios blogosios perskyros pavidalu. Bet iš tikro nevienas didžiųjų metafizikų nemąstė tokios naivios perskyros terminais.

Patyrimo imanencijai (empirijai) ir patyrimo transcendencijai (blogosios metafizikos prasme) KANTAS priešina terminą "transcendentalinis":

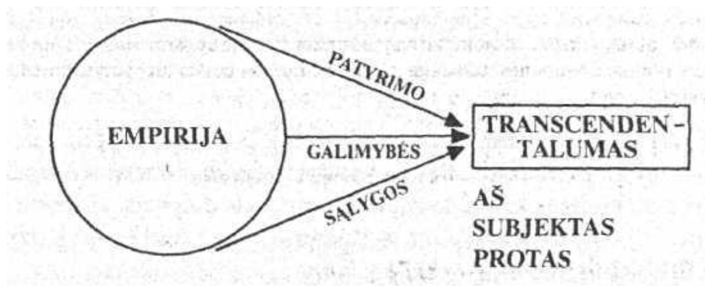
> Aš vadinu *transcendentaliniu* kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas a priori. (GPKB25//69)

Taigi į ką nukreipta transcendentalinė refleksija? Ji pradeda nuo mūsų patyrimo objektų, *empirijos.* Bet jai nerūpi patyrimui imanentiškų empirinių dalykų aiškinimas kitais, taip pat empiriniais dalykais. Ji siekia išsiaiškinti *empirinių objektų apskritai pažinimo sąlygas.* Ji klausia: Kokios yra empirinių objektų duotumo *mūsų pažinime* sąlygos? Koks tad yra šis mūsų pažinimas, kuriuo daiktai mums gali būti duoti ir kuriuo būtent *šie* daiktai gali būti duoti?



13 pieš.: Jusliškumo-nejusliškumo perskyra "šmėkliškoje metafizikoje"

Tai dar kartą galime pailiustruoti akies ir regėjimo lauko pavyzdžiu (2.2.2}. Regėjimo lauke akis nepasirodo, o ir niekas regėjimo lauke nebyloja, kad tai, kas regima, regima akimi. Dabar galime pasakyti, kad regėjimo laukas WrrTOENSTEiNO pavyzdyje atitinka KANTO imanentinę patyrimo sritį, empirijos sritį. KANTAS klausia: Kokia turi būti akis, kad būtų galimas regėjimo laukas? Ir čia jis, žinoma, turi omenyje ne tik akį (juslumą), bet apskritai subjekto, kuris yra empirijos sąlyga, pažinimo būdą.



14 pieš.: Transcendentalinė refleksija

KANTUI rūpi, .kokiu mastu šis pažinimo būdas turi *apriorinį* pobūdį. Apriorinis yra toks pažinimas, kuris kyla *ne iš patyrimo, o yra iki patyrimo kaip jo sąlyga.* Ką» KANTAS čia turi galvoje?

Bet nors kiekvienas mūsų pažinimas prasideda nuo patyrimo, tačiau dėl to ne visas jis kyla būtent *iš* patyrimo. Visiškai galimas daiktas, kad netgi mūsų patyrimu pagrįstas pažinimas susideda iš to, ką suvokiame įspūdžiais, ir iš to, ką mūsų pačių sugebėjimas pažinti (juslinių įspūdžių tik skatinamas) teikia pats iš savęs; šį priedėlį nuo pagrindinės juslinės medžiagos mes atskiriame ne anksčiau kaip tada, kai ilgalaikės pratybos atkreipia į jį mūsų dėmesį ir įgalina mus jį išskirti. (GPK B 2//5S)

Tad transcendentalinėje refleksijoje KANTAS nori parodyti, kad pažinimo subjektas naudojasi žiniomis, kurios yra apriorinės, t. y. kyla ne iš patyrimo, bet daro jį galimą kaip *patyrimo sąlygos.* Sukdamas transcendentaline kryptimi, KANTAS perima aristotelišką jį materijos ir formos skyrimą (plg. 3.2.3) ir suteikia jam naują, savimonės filosofijai būdingą prasmę. Jis skiria:

o "Pirminę medžiagą", t. y. "neapdorotą juslinių įspūdžių medžiagą",juslinio *stebėjimo įvairovę,* čia turima galvoje neapiforminta, amorfiška juslinės medžiagos masė, kuria yra paremtas visas patyrimas.

o . Apriorines žinias, kurias turime iki patyrimo ir kurios kaip *apriorinės formos* suteikia pavidalą juslinio stebėjimo įvairovei.

Šių dviejų momentų rezultatas yra *empirinis objektas. Patyrimas konstituoja* objektą ta prasme, kad apriorinės formos iš juslinės medžiagos suformuoja objektą. Todėl *transcendentalinė filosofija* kelia sau uždavinį *atskleisti apriorinių formų sistemą kuri yra mūsų patirtinio pasaulio sąlyga,*

Nurodydama neempirines, apriorines empirijos sąlygas, kantiškoji transcendentalinė refleksija aiškiai liudija, *kad pažinimo problema yra transcendentalinė problema,* kuri iš principo negali būti aiškinama kaip patyrimui imanentiška sąveikos problema (4.1.1). Tad savimonės filosofijoje KANTAS žengė tokius pat lemiamus žingsnius, kaip ARISTOTELIS - būties filosofijoje.

3.3 skyriuje kalbėjome apie būties filosofijos ***transcendentalijas.*** Matėme, kad ontologinė transcendentalijų doktrina domisi antkategorinėmis būtybės kaip būtybės apibrėžtimis. Transcendentalinė (savimonės) filosofija transcenduoja (= peržengia) patyrimui imanentinę sritį priešinga kryptimi. Transcendentalijų doktrinai galiausiai rūpi *būtis* kaip pamatinė (ontologinė) viso, kas empiriška, sąlyga. Transcendentalinei filosofijai galiausiai rūpi Aš (savimonė) kaip pamatinė (transcendentalinė) viso, kas empiriška, sąlyga. Šios *abi philosophia perennis* (1.7) pusės yra neatskiriamos ir viena kitą sąlygoja.

4.1.4 Transcendentalinė perskyra

KANTO transcendentalinė refleksija atskleidžia vieną aplinkybę, kuri turi lemiamos reikšmės visai filosofijai. Sekdami E. HEINTELIU, pavadinkim ją

transcendentalineperskyra. Kalbama Štai apie ką: Transcendentalinė refleksija suteikia tokią prasme, žodžiams "Aš", "subjektas" ir "pažinimas", kuri mus verčia šias sąvokas radikaliai atskirti nuo viso, kas empiriška ar patyrimui imanentiška. Kaip akis nėrajokia regėjimo lauko dalis, bet šio pastarojo sąlyga ir riba, taip ir *transcendentalinis subjektas* (Aš) yra "pasaulio riba" (WITTGENSTEIN). Empiriniame, patyrimui imanentiškame pasaulyje jo iš principo neįmanoma aptikti.

Čia turime atkreipti dėmesį štai į ką: žinoma, aš esu sau duotas taip pat it empiriškai, pvz., kai žvelgiu j save veidrodyje, taip pat kai refleksyviai suvokiu savo pojūčius, jausmus, norus, nuotaikas. Yra daugybė būdų, kuriais aš išoriniu ar vidiniu patyrimu galiu save padaryti objektu. Tačiau tuo mastu, kuriuo aš Šitaip save sudaiktinu ir pasidarau empiriniu objektu, *manasis ašjau nebėra transcendentalinis,* bet pats remiasi transcendentaliniu AŠ. Pavyzdys: aš mėginu įsivaizduoti, kokį įspūdį padariau kitiems praėjusiame baliuje. Tad įsivaizduoju save kaip baliaus dalyvį, t. y. šis "Aš kaip baliaus dalyvis" tampa man objektu. Bet transcendentalinė refleksija man sako, kad kiekvienas empirinis objektas turi savo neempirinę, transcendentalinę sąlygą. Ką tai reiškia šiuo atveju? Kuriam Aš šis empiriškai-daiktiškas "aš kaip baliaus dalyvis" yra objektas? Žinoma, tam AŠ, kuris šį "aš kaip baliaus dalyvį" įsivaizduoja, jį pažįsta, apie jį sprendžia. Šis įsivaizduojantis, pažįstantis Aš yra transcendentalinė sąlyga įsivaizduotam, pažintam, įvertintam empiriniam "aš kaip baliaus dalyviui". Tad būtina *empirinį Aš* nuosekliai skirti nuo *transcendentalinio Aš* (subjekto). Visa, kas empiriška, kartu su empiriniu Aš remiasi neempiriniais, transcendentaliniais dalykais.

*

Šia transcendentaline prasme kalbėdami apie Aš, apie subjektą, apie pažinimą galime naudotis *paprastu transcendentalumo* terminu. Čia turime omenyje tą ryšį su Aš, tą subjektiškumą, kuris yra neempirinė viso, kas empiriška, sąlyga (1.4.1.3). Transcendentalinė perskyra primena mums principinį skirtumą tarp transcendentalumo ir empiriškumo. Transcendentalumas niekada nepasirodo empirijoje. Todėl apie transcendentalumą niekuomet negali būti kalbama kaip apie empirinį dalyką. Transcendentalumas nepagaunamas jokios empirinės teorijos. Jis niekuomet negali tapti specializuotų mokslinių tyrimų objektu. Transcendentalumas niekuomet negali būti mąstomas kaip empirinė duotybė, kuri pati yra jo sąlygota. Pats patyrimas negali būti suvoktas kaip įvykis, kurį galime kaip nors patirti (pvz., kaip fizinė empirinė sąveika, 4.1.1, ar į fotografavimą panašus atvaizdavimas, 4.1.2). Todėl empirikas psichologas (ar psichoanalitikas) visiškai nieko negali pasakyti apie transcendentalumą; jis gali tik juo remtis.

Užbėgdami **už** akių, galime pasakyti: Tik todėl, kad transcendentalumas numato šią perskyrą, ir tik todėl, kad mes kaip žmonės esame susiję su transcendentalumu, galima kalbėti apie *žmogaus asmens orumą.* Jei transcendentalumo mumyse nebūtų, mes visiškai ištirptume empirijoje - ir šito net nežinotume. Mumyse nebūtų nieko, kas teiktų mums orumo.



Immanuel Kant, gimė 1724 m. Karaliaučiuje, mirė ten pat 1804 m. Trys jo "Kritikos" laikomos racionalistinio ir empiristinio Švietimo įveika ir transcendentalinės filosofijos bei vokiečių idealizmo pradžia.

4.1.5 Ribinė sąvoka: daiktas pats savaime

KANTAS niekada neabejojo tuo, kad patyrimas yra neempirinis padarinys *fiziškai empirinio poveikio* (4.1.1). Šį poveikį jis vadina *afekcija* (lot. *affectio* = įspūdis, poveikis).

> Kad ir kokiu būdu, kad ir kokiomis priemonėmis pažinimas santykiautų su objektais, vis dėlto būdas, kuriuo pažinimas betarpiškai su jais santykiauja ir kurio kaip priemonės siekia kiekvienas mąstymas, yra *stebėjimas*. Jis vyksta tik tada, jei mums yra duotas objektas; o tai vėlgi įmanoma, bent mums, žmonėms, tik dėl to, kad objektas tam tikru būdu paveikia (affiziere) sielą. (GPK B 33/773)

Taigi stebėjimas (taip pat patyrimas) yra grindžiamas fiziniu empiriniu ne-Aš poveikiu (afekcija). Neapdorotoji pojūčių įvairovės medžiaga, kuri apriorinių formų dėka virsta patyrimo objektu (4.1.3), suponuoja tam tikrą ne-Aš kaip patyrimo sąlygą. Ši aplinkybė verčia KANTĄ nustatyti tokį skirtumą;

- o Iš vienos pusės, kalbama apie *objektą,* kuris yra mūsų patyrimo ar mūsų objektinio konstituavimo rezultatas. Jis susidaro kaip pojūčių medžiagos ir apriorinės formos sintezė. KANTAS jį vadina *reiškiniu, arba fenomenu (gr.phainetai* = parodo save, pasirodo, plg. 1.8.2,2.1.1), savaip plėtodamas platoniškąjį motyvą. Visa, kas patyrimui imanentiška (4.1.3), yra fenomenas.
- o Nuo objekto kaip reiškinio KANTAS skiria tai, kas yra ne-Aš ir todėl daro galimą afekciją, t. y. yra viso patyrimo prielaida: *daiktą patį savaime.* Jis vadina jį *noumenu* (gr. proto dalykas, čia: kas gali būti tik protu suvokta).

Kam KANTUI reikia šio skirtumo? Visų pirmajam rūpi įsivesti tam tikrą *ribinę sąvoką.* Šią ribinę sąvoką susikuriame, kitaip negu objektą, "tuo, kad savąjį stebėjimo būdą abstrahuojame nuo objekto", mąstydami ne-Aš kaip kažką, kas be apriorinių mūsų pažinimo formų yra pažinimo prielaida. *Kas* jis yra kaip toks, mes nežinome. Jis, žinoma, "nėra mūsų juslinio stebėjimo objektas". Tačiau afekcijos faktas verčia protą mąstyti šį daiktą patį savaime (ne-Aš) kaip mūsų patyrimo prielaidą ir ribą. Ir čia jis gali būti apibrėžtas tik *negatyviai* kaip ne-Aš, ne-fenomenas.

Naudodamasi daikto paties savaime ribine sąvoka, transcendentalinė filosofija sprendžia dvi svarbias problemas:

- o Pažinimas yra *ribotas, žmogiškas pažinimas.* Savo apriorinėmis formomis jis tik interpretuoja tą, kas jam jau yra pateikta. Jis nėra absoliutus (dieviškas), daiktus kuriantis pažinimas. Jis konstituoja reiškinius, bet nekuria daiktų pačių savaime, kurie yra jo riba.

o Daikto paties savaime ribinė sąvoka yra *substancijos ontologine prasme atitikmuo.* Transcendentalinė (savimonės filosofijos) nuostata KANTO sistemoje atitinka ARISTOTELIO ontologinę (būties filosofijos) nuostatą.

Reikia pastebėti, kad terminą "noumenas" KANTAS naudoja ne tik daiktui pačiam savaime (minėtam ne-Aš) pažymėti, jis vadina noumenu taip pat transcendentalinį Aš. Tokiu būdu abi empirijos neempirinės sąlygos (transcendentalinės refleksijos *Aš* ir ontologinės refleksijos *būtis)* atribojamos nuo patyrimui imanentiškos srities.

Vadinasi, noumeno sąvoka tėra *demarkacinė [=ribinė] sąvoka,* apribojanti juslumo pretenzijai ir todėl taikoma tik neigiamai. Vis dėlto ji ne savavališkai išgalvota, bet susijusi su juslumo apribojimu, nors ir negali nustatyti nieko pozityvaus už juslumo srities ribų. (GPK B 310//239)

4.1.6 Ginčas dėl pasaulio egzistavimo

Skyrelio pavadinimas atitinka lenkų fenomenologo R. INGARDENO žinomos knygos pavadinimą (plg. 2.1.1).

Ginčas, apie kurį kalbama, gana keistas. Yra žmonių, kurie laikosi nuomonės (nežinia iš kur kilusios), kad filosofai yra susiskaidę į dvi, tarpusavyje įnirtingai kovojančias stovyklas. Viena ~ tai esą *idealistų* stovykla, kita - *realistų.* Be to, realistų stovykloje esama dviejų taip pat besivaidijančių partijų: *naiviųjų* ir *kritinių* realistų.

Kaip šie žmonės tai įsivaizduoja, galime pailiustruoti paprastu pavyzdžiu: kai *idealistai* mato karves, tai jie esą mano, kad šios karvės nėra tikros karvės, o tik kažkokios įsivaizduotos ar išsigalvotos karvės. Kai karves mato *realistai,* tai jie esą mano, kad šios karvės yra tikros karvės, kurios realiai egzistuoja. Bet esą kai kurie realistai tokie *naivūs,* jog jie galvoja, kad karvės iš tikro yra tokios, kokios jos mums atrodo. Tuo tarpu protingesnieji realistai šiuo požiūriu yra *kritiški* ir žino, kad iš tikro karvės nėra visai tokios, kokios jos mums atrodo, o kažkokios kitokios.

Iš tikrųjų jokio tokio ginčo dėl pasaulio egzistavimo filosofijoje nėra. Joks bent kiek žymesnis filosofas nesidomėjo tokio pobūdžio klausimais, kadangi visi jie yra aiškiai pseudoklausimai.

Kodėl visa tai vadiname pseudoklausimais? 1.3.1 skyrelyje matėme, kad filosofija visuomet pradeda patyrimu. Ji remiasi patiriančiu buvimu pasaulyje ir ieško jo galimybės sąlygų. R. REININGERIS, rūpestingai ištyręs vadinamąją realizmo-idealizmo problematiką, apie šią pradinę prielaidą rašo:

Neabejotinai tikra gali būti tik tai, kas apskritai jau nebėra vertinama kaip teisinga ir klaidinga, o tik paprasčiausiai "yra", taigi ne "tiesa", o tik pati tikrovė. Bet jai pasiekti mes turime tik vieną *betarpišką* priėjimą, būtent betarpišką dabartinį išgyvenimą arba,

kiek netiksliai sakant, "vidinį" patyrimą. *Neabejotinai tikra yra tai, kas man būtent dabar duota išgyvenimo pavidalu.* Ir tikras yra ne tik pats išgyvenimas, bet ir tai, kas jame išgyvenama. Beprasmiška būtų abejoti šia tikrove. Kad išgyvenamas dalykas savo ruožtu yra tikras, šituo dar niekas rimtai neabejojo. Išgyvenimas ir tai, kas išgyvenama, sudaro pirmaprade vienybe, kuri gali būti skaidoma tik abstrahuojančiame mąstyme (1,7).

M. HEIDEGGERIS (1) taip pat laiko tokį ginčą dėl pasaulio egzistavimo beprasmišku:

Žmogaus būties "nukreiptumas į..." ir suvokimo pradžia nėra vidus, kuriame žmogaus būtis neva pirmiausia uždaryta. Pirmapradis žmogaus buvimo būdas yra buvimas jau visuomet "išorėje", prie jį pasitinkančių jau atviro pasaulio būtybių. O tas būtybes apibrėžiantis pažintinis buvojimas šalia jų nėra joks vidinio pasaulio praradimas, nes ir šiame "buvime-išorėje", prie objekto, žmogaus būtis tam tikra prasme yra "viduje", t. y. ji pati yra pažįstantis buvimas pasaulyje. /I/2 83/

Patyrimas - tai "jau-buvimas-pasaulyje". Kadangi patyrimas yra filosofijos išeities taškas, tai šis "jau-buvimas-pasaulyje" yra jos prielaida. Kad ir kaip kritiškai filosofija žvelgtų į šią prielaidą, ji vis dėlto niekuomet negali jos atmesti.

PLATONO trikampis (1.8.3) parodė, kad filosofija (kaip būties, savimonės ir dvasios filosofija) trimis kryptimis tiria šio visuomet jau duoto patyrimo galimybės sąlygas. Šios pagrindinės filosofinių klausimų kryptys (1.8.5) • niekuomet neatmeta betarpiškai tikrojo, išgyvenamojo buvimo-pasaulyje, o visuomet juo remiasi. Jeigu filosofijoje norime prasmingai vartoti terminus "realizmas" ir "idealizmas", turime suprasti, kad kalbame apie filosofinės refleksijos būdą, refleksijos, kuri paremta betarpiškai tikru buvimo-pasaulyje "pirmapradžiu išgyvenimu" (REININGER). Šia prasme galima skirti:

- o *Ontologinės refleksijos realizmą* (būties filosofija)
- o *Transcendentalinės refleksijos idealizmą* (savimonės filosofija)
- o *Absoliučių sistemų idealizmą* (dvasios filosofija), kuris būties ir savimonės filosofiją mėgina dialektiškai (3.2.1.1) sujungti remdamasis Absoliutu (Dievu, Idėja, pvz., HĖGELIO sistema).

7.2.3

4.1 skyriaus santrauka 6.1-2

- Pažinimas negali būti suprastas kaip fizinis empirinis sąveikos ryšys ir todėl negali būti specializuoto mokslinio tyrimo objektas.
- Pažinimo atspindžio teorija nepagrindžiama, kadangi pažinimą ji supranta kaip fizinę empirinę sąveiką.
- KANTO transcendentalinė refleksija parodo, kad pažinimas kaip

empirijos sąlyga pats negali būti empirija. Patyrime apriorinės (= neempirinės) mūsų pažinimo formos juslinio stebėjimo įvairovę paverčia empiriniu objektu.

- Transcendentalinė perskyra teigia, kad transcendentalumas kaip subjektiškumas yra visos (patyrimui imanentiškos) empirijos sąlyga, ir todėl patyrimo srityje jis nepasirodo.
- Ribine daikto paties savaime sąvoka KANTAS nubrėžia mūsų patyrimo ribas. Viena vertus, ši ribinė sąvoka parodo, kad mūsų pažinimas baigtinis ir kad objektų konstituavimas daiktų nekuria, o juos interpretuoja. Kita vertus, daiktas pats savaime yra substancijos ontologine prasme atitikmuo.
- Ginčas dėl pasaulio egzistavimo yra pseudoproblema. Idealizmo-realizmo klausimas veda prie PLATONO trikampio trijų filosofinių nuostatų, kurios visos tarpusavyje susijusios.

4.2 Juslinis ir dvasinis pažinimas

įprasta sakyti, kad gyvūnų pažinimas apribotas juslumu, tuo tarpu žmogui būdingi ir kiti pažinimo būdai. Todėl žmogus, kaip protinga jusli būtybė *(animal rationale),* skiriamas nuo gyvūno, kaip vien juslios būtybės. Kalbama apie *dvasinį* pažinimą, kaip *juslinio* pažinimo priešybę. Ir nors yra žmonių, kurie, išgirdę apie dvasią, tegali įsivaizduoti spiritą ir šmėklas, filosofija negali apie dvasią nekalbėti.

42.1 Išorinis ir vidinis juslumas

Pirmiausia žvilgtelėkime į vieną klasikinės pažinimo teorijos doktriną: išorinio ir vidinio juslumo skyrimą.

Išorinis juslumas apima penketą išorinių juslių (regą, klausą, uoslę, skonį ir lytėjimą), kurias, žinoma, galima ir smulkiau diferencijuoti. Visais šiais atvejais išorinis (fizinis) poveikis (4.1.1,4.1.5) juslių būtybių yra sugaunamas apibrėžtu jusliniu būdu. Tarp (fizinio) poveikio ir (juslinio) padarinio yra principinis skirtumas, kurio, kaip matėme, neįmanoma paaiškinti fizinio empirinio sąryšio kontekste (plg. taip pat 3.4.5).

Nuo išorinių juslių klasikinė pažinimo teorija skiria *keturias vidines jusles.* Čia reikia pabrėžti, kad vis dar kalbama *apie.jusles,* kurių juslumo pagrindas bendras ir žmonėms, ir gyvuliams. Taigi čia kalbama apie tokį vidinį juslumą, kurio pobūdis visai nėra dvasinis, nors žodžiai, kuriais vidinis juslumas

aprašomas, dažnai taip pat vartojami dvasiškumo atžvilgiu.

- o *Bendroji juslė:* Ji buvo laikoma juslumo apskritai pagrindu. Ja yra suvokiami, skiriami ir koordinuojami išorinio juslumo aktai. Todėl ji yra tam tikras pagrindas jusliniam susivokimui ir refleksyvumui, kuris, pvz., įgalina tai, kad šunį *matome lojant.* '
- o *Vaizduotės galia;* Ji suima ir išlaiko suvoktus dalykus. Šia prasme kalbama apie jusliškai suvoktų formų atsargą, kuri gali būti aktualizuota ir įsivaizduota, daiktų nematant.
- o *Sprendimo galia:* Ji leidžia jusliai būtybei vertinti suvokiamus dalykus kaip naudingus ar žalingus, pvz., kai avis bėga, pamačiusi vilką. Sprendimo galia taip pat teikia pagrindą jusliniam mėgdžiojimui ("mokymuisi").
- o *Atmintis:* Čia turima galvoje tai, kad jusli būtybė savo sprendimo galia atliktus vertinimus gali išlaikyti ir, prireikus, aktualizuoti. Buvo manoma, kad šių vidinių juslių galimybė gyvuliuose, labiau nei žmonėse, [tvirtinta *instinktais.*

Maždaug nuo XVII amžiaus šiuolaikiniuose specialiuose moksluose atsirado tendencija šią filosofinę vidinių juslių teoriją keisti vienokia ar kitokia *empirine teorija.* Vienas pirmųjų pavyzdžių - tai J. LOCKE'O ir D. HUME'O sukurta asociacijų teorija. Šiuolaikinė empirinė psichologija perėmė šią problematiką ir savo atminties bei mokymosi teorijose ją labai išdiferencijavo.

Tačiau filosofiniu požiūriu svarbu čia pastebėti štai ką: 4.1.4 skyrelyje matėme, kad empirinės teorijos iš principo nieko negali pasakyti apie neempirinį pažinimo ar transcendentalumo pobūdį. Jau juslumas (išorinis ir vidinis) kaip toks turi savyje transcendentalinį, neempirinį elementą, kurio neįmanoma aptikti empirinės teorijos pagalba (plg. 3.4.5,4.1.1), nes jis negali būti suprastas fizinės empirinės sąvokos kontekste. Jau pats skirtumas *tarp juslumo ir dvasiškumo,* kuris gali būti nubrėžtas tik transcendentalumo pakopoje, empirinei teorijai yra neprieinamas. Čia lengva įsivelti į pavojingą painiavą.

Antai kai vienu atsikvėpimu kalbama apie žiurkių, šunų, delfinų ir žmogaus intelektą, kai žmogaus protas, mokymasis, atmintis ne *iŠ* principo, o tik laipsniu skiriama nuo "atitinkamų" kitų gyvūnų sugebėjimų, tada skirtumas taip juslumo ir dvasios, tarp gyvulio ir žmogaus darosi neesminis.

. Norint išvengti šios painiavos, reikia nuolat turėti galvoje, kad:

- o Juslumo ir dvasios skirtumas yra ne empirinė, o transcendentalinė problema.

- Išorinis ir vidinis juslumas yra bendri žmogui ir kitiems gyvūnams, ir tai yra įvairių reiškinių panašumo žmogaus ir kitų gyvūnų elgsenoje filosofinis pagrindas. Bet juslumas nėra dvasia.
- Vertinant empirines teorijas, reikia neišleisti iš akių, kokia tematine redukcija ir metodine abstrakcija jos vadovaujasi (plg. 1.4.1.2). Reikia žinoti sistemą, kurioje jos veikia.

422 Juslumas ir dvasia

Toliau pamėginsime keturiais aspektais apibrėžti skirtumą tarp juslumo ir dvasios.

4.2.2.1 Subjektiškumas

Dvasinis pažinimas yra *subjektiškas,* su Aš, su savimone susietas pažinimas. Visame kame, ką jis pažįsta, jis visuomet yra ir *pats su savimi* ir todėl visuomet *reflektuodamas* jis gali prie savęs grįžti.

"Kas sielai artimiau už ją pačią?", - klausia AUGUSTINAS. Pasak FICHTE, dvasios esmė ta, "kad ji sau neturi kito predikato, kaip save pačią". Pagal KANTĄ, "mes a priori įsisąmoniname visišką savo pačių tapatybe visų vaizdinių, priklausančių mūsų pažinimui, atžvilgiu".

Dvasinis pažinimas iš esmės *susijęs su tapačių sau Aš.* Šis Aš yra tapatus elementas mūsų vaizdinių sraute. Jis *sintezuoja* šį srautą ir suteikia jam rišlumą. Jis neištirpsta empirinių išgyvenimų tėkmėje, bet yra *pastovus Dabar toje tėkmėje* (E. HUSSERL). Todėl žmogus gali praeitį ir ateitį prisiminimu ir numatymu "sudabartinti" (plg. 3.43.2). Kadangi tokiu būdu jis turi praeitį ir ateitį savo dabartyje, mes jį vadiname *istorine* būtybe.

Grynai juslinis pažinimas, kurį pripažįstame kitiems gyvūnams, nėra sąmoningas, subjektiškai sintezuotas pažinimas. Antai karvė neįsisąmonina savo pačios tapatumo jos "išgyvenimų" sraute, ji, galima sakyti, ištirpsta tame sraute. Ji gyvena savo momentinių, dabartinių suvokimų betarpiškume, nesusiedama jų į prasmingą gyveninio sąryšį. Savo dabartyje ji neturi nei praeities, nei ateities. Ji nežino, kad ji yra karvė, ir todėl pati sau ji nėra jokia problema.

4222 Universalumas

Dvasinis pažinimas yra *sąvokinio* pobūdžio. Mes pažįstame kažką kaip kažką, pvz., štai šį daiktą *kaip stalą,* ir "stalas" reiškia visa, kas tam tikru

požiūriu yra toks, kaip štai šis daiktas. Sąvokinis pažinimas leidžia *abstrahuotis* nuo reiškinio juslinių *čia ir dabar ir jį* suvokti kaip tam tikros *bendrybės* egzempliorių. Šia prasme sąvokinis pažinimas yra *universalus,* jis peržengia individą tuo, kad bendrai nusako, *kas* jis yra. Pagal KANTĄ. intelektas yra toji nejusli pažinimo galia, kuri, *kaip galia suvokti ir spręsti,* yra sąlyga to, kad juslėmis stebimą įvairovę galime *mąstyti.* Sąvokinis pažinimas peržengia tai, kas reiškiasi čia ir dabar, ir perkelia reiškinį į rišlią visumą. Ši *rišli visuma* aprėpia kintančius reiškinius, kuriuos mums atveria juslumas, ir sąvokose išlaiko tai, kas daugiau ar mažiau nuo šių pakitimų nepriklauso (plg. 1.8.2). Šis sąvokinio pažinimo ypatumas juslinio suvokimo atžvilgiu Antikoje buvo pirmąkart įsisąmonintas, susidūrus su matematika *(pitagoriečiai),* kuri, kaip ir visi formalūs dalykai, aiškiai parodo sąvokų nepriklausomumą nuo stebinių ir dargi sąvokinių dalykų "amžinumą"[1], priešingą stebimų dalykų laikinumui.

Net ir turėdamas labai sudėtingą juslumo sistemą, gyvūnas nepasiekia
4.5.2.4 sąvokinio pažinimo ir mąstymo. Jo pažinimas visiškai pririštas prie reiškinių ir negali jų peržengti sąvokinio mąstymo link.

4223 **Totalumas**

Dvasinio pažinimo subjektiškumas ir sąvokinis jo pobūdis lemia dar vieną
5.4 jo aspektą. Galime jį pavadinti *totaliniu aspektu.* Dvasinis pažinimas nukreiptas į *totalumą.*

Arabų filosofas AVICENA (980 - 1037) vadino būtybę pirminiu mūsų pažinimo objektu. Visą, ką mes pažįstame, pažįstame *kaip būtybę,* t. y. visumos apskritai horizonte. Pagal KANTĄ, mūsų pažinimas yra a priori apibrėžtas (4.1.3) trimis visumos idėjomis, kurias jis vadina *reguliatyviomis idėjomis,* kadangi jos sutvarko mūsų pažinimą visumos požiūriu. Štai tos *idėjos:pasaulio* kaip išorinio patyrimo visumos, *sielos* kaip vidinio patyrimo visumos ir *Dievo* kaip viso galimo patyrimo visumos pagrindo idėjos. Pagal HEIDEGGERĮ, žmogus (štai-būtis) visuomet jau *atvertas pasauliui apskritai*

Žemiau pateiktas M. BUBERIO tekstas išreiškia tas pačias mintis ir, be to, parodo skirtumą tarp žmogaus ir kitų gyvūnų:

> Gyvūno turimas... aplinkos vaizdas yra ne kas kita, kaip dabarties momentų kaita, kuri somatinėje atmintyje suvienijama tiek, kiek to reikia gyvybinėms funkcijoms. Ji susieta su gyvybiniais gyvūno instinktais. Tik žmogus vietoje šio nepastovaus konglomerato, kurio sąrangą lemia individualaus organizmo gyvybinis ciklas, iškelia mąstomą ar įsivaizduojamą savaiminę visumą. Galingu skrydžiu jis pakyla virš to, kas jam duota, virš esamo horizonto ir virš stebimų žvaigždžių, ir tada aprėpia visumą. Su juo, su jo žmogiškąja būtimi atsiranda pasaulis. Gamtinės būties susitikimas su gyvąja būtybe sukuria daugiau ar mažiau kintančią susiejamų juslinių duomenų sankaupą, apibrėžtą gyvūno gyvybinės erdvės; tačiau tik jos susitikimas su žmogumi iškelia tai, kas nauja ir tvaru, kas tą erdve aprėpia ir neribotai praplečia. Savo suvokimų erdvėje gyvūnas yra kaip branduolys

kevale; žmogus pasaulyje 30-3 arba gali būti kaip svečias didžiuliame statinyje, kuris nepaliaujamai toliau statomas ir kurio ribų jis negali prieiti, bet kurį jis vis dėlto pažįsta, kaip žmogus pažįsta savo namus - nes jis pajėgus suvokti statinio visumą kaip tokią. Taip yra todėl, kad jis yra toji būtybė, per kurios būtį tai, kas yra, nuo savęs atsitraukia ir save pažįsta. Tik taip atsitraukusi, nuo pilkos dabarties momento išsilaisvinusi, nuo poreikių ir būtinybių pusiau nepriklausanti, distancijuota ir pati save peržengianti erdvė yra kažkas daugiau ir kažkas kita negu erdvė. Tik kai prieš būtybe atsiveria savistovi būties sąranga, savistovi priešstata, atsiranda pasaulis. (1,412-413)

4.2.2.4 Kalbiškumas

Visi šie aspektai susivienija dvasinio pažinimo *kalbiškume.* Graikai žmogų vadino *zoon logon echon, t.* y. būtybe, turinčia žodį *(logos* gali reikšti ir žodį, ir dvasią). Iš tikrųjų pažinimas ir kalba yra neatskiriami. "Protas - tai kalba" (J. G. HAMANN).

Iš to seka išvada, kad bet koks racionalaus pažinimo būdas susijęs su kalba. Kalbos egzistavimas yra ne tik priemonė, bet ir pažinimo galimybės prielaida - priemonė, nes pats pažinimas gali vykti tik kalbos terpėje, - prielaida, nes pažinimas į savo objektą nukreiptas kaip į tai, kas skleidžiasi teiginių pavidalu. (R. REININGER, 1,313)

Todėl dvasinio pažinimo prigimtį galima aiškintis kalbos pagrindu. Pažinimo *subjektiškumas* (4.2.2.1) pasireiškia tuo, kad *mes kalboje* kalbame *apie* kalbą; tuo taip pat pasireiškia *transcendentalinis* kalbos pobūdis (4.1.3). Pažinimo *sąvokinis* aspektas atsiskleidžia kalbėjimo prasmingume. Mūsų pažinimo *totalumas* ***ir pasauliškumas*** (4.2.2.3) yra kalbinės prigimties: mūsų buvimas-pasaulyje skleidžiasi konkrečia kalba. Kartu kalboje reiškiasi būdingas mūsų pažinimo *visuomeniškumas* ir *istoriškumas,* taigi - *kultūrinis* sąlygotumas. Kalba sukuria "dvasinio bendrumo auklėjime ir tradicijoje erdvę" (E. HEINTEL). •

Todėl negalima vienodai vadinti "kalba" ir žmogaus kalbą, ir tuos raiškos būdus, kurie susiklosto nelaikiškoje ir nerefleksyvioje gyvūno veiksenoje. Žinoma, abi šias "kalbėsenas" galima vienodai apibūdinti kaip *biologiškai reikšmingą komunikaciją.* Bet tokiu atveju reikia visuomet prisiminti, kad tada neatsižvelgiama į juslumo ir dvasios skirtumą ir tikrąją kalbiškai apipavidalinto dvasinio pažinimo prasmę. "Gyvulių kalbos"[1] ir žmonių kalbos skirtumas nėra tik laipsnio skirtumas, bet *yra principinis* skirtumas. Kad net jau išoriškai egzistuoja lemiamas skirtumas tarp šių dviejų komunikacijos būdų ir kad žmogus "jau kaip gyvūnas" turi kalbą (J. G. HERDER), rodo šis tekstas:

F. KAINZAS pirmiausia kritikuoja paplitusi nuomonę, esą "gyvūnų "kalba" nuo simptomo ir signalo nepakyla iki simbolio. Nors iš pirmo žvilgsnio teisinga, ši tezė turi būti keliama su išlygomis. Gyvūnams būdingi raiškos būdai turi ne tik žadinamąjį poveikį, bet jie taip

pat teikia tam tikrą dalykinę informaciją (apie pavojaus pobūdį, apie geidžiamo dalyko gausą, nuotolį ir kryptį), ir kai kurie simbolikos pradmenys gyvūnams jokiu būdu nėra svetimi. Tačiau visų pirma skirtumas, apie kurį čia kalbama, nėra tik sugebėjimų skirtumas, jis yra esminis skirtumas. Gyvūnų komunikaciniai garsai nėra vaizduojantieji ženklai, o tik išraiškos būdai, kurie socialiniuose kontaktuose veikia kaip žadinimo signalai, nors kai kuriuose kontekstuose jie gali atlikti net "susikalbėjimo" funkciją." Skirtingai negu jie, žmogaus kalba yra "kultūros darinys, kuris biologinį refleksų ir instinktų pagrindą pertvarko intelektualiais ir racionaliais pavidalais, gautais ne pavel-
4.4 dimais instinktais, bet tradicijos perimamumu". (172–173)

ŽMOGUS	GYVŪNAS
SUBJEKTIŠKUMAS	BETARPIŠKUMAS
(Savimonė, buvimas-su-savimi, transcendavimas)	(Ištirpimas dabarties momentų kaitoje)
UNIVERSALUMAS	ATSKIRUMAS
(Sąvokos, bendrybės)	(Juslinis čia ir dabar)
TOTALUMAS	RIBOTA SRITIS
(Būties horizontas, pasaulis, visuma)	(Rūšiai specifinė nusistovėjusi gyvybės erdvė)
KALBIŠKUMAS	"GYVŪNŲ KALBA"
(Kalba, kaip kultūros darinys)	(Paveldimi instinktai)

15 pieš.: Pažinimas: žmogus ir gyvūnas

4.23 Empirizmas ir racionalizmas

Remdamiesi juslumo ir dvasinio racionalumo skirtumu, galime nušviesti dvi viena kitai priešingas filosofines pozicijas: *empirizmas* suabsoliutina juslumo, *racionalizmas* - racionalumo aspektą. Empiristinių ir racionalistinių pozicijų būta visose filosofijos istorijos epochose. Tačiau jų klasikiniai pavidalai atsirado naujųjų laikų filosofijoje iki KANTO, t. y. XVII ir XVIII amžiuje. Naujyj^laikų filosofijai *būdingas posūkis į subjektą.* Šis posūkis galėjo įvykti dwjorju^^fflu: kaip posūkis į, subjektą^, *kai^jij^lj^būtjij^* (empinznias57^a kaip posūkis į subjektą, *kaip protingą būtybę* (racionalumas J. Net geografiškai galima pastebėti Šį susiskirstymą, kul-isTulsTj^omis galioja ir šiandieną: empirizmas plito visų pirma anglosaksų kraštuose, racionalizmas - Europos kontinente.

o Pagrindiniai klasikinio empirizmo atstovai buvo TH. HOBBES (1588–

1679), J. LOCKE (1632-1704), G. BERKELEY (1685-1753) ir D. HUME (1711-1776). Pagrindiniai klasikinio racionalizmo atstovai - R. DESCARTES (1596-1650), B. SPINOZA (1632-1677), G. W. LEIBNIZ (1646-1716) ir CH. WOLFF (1679-1754).

423.1 **Empirizmas**

Empirizmo posūkis į subjektą yra posūkis *(juslinį patyrimą.* Kartu mėginama *protą redukuoti į juslumą* ir juslinį pažinimą traktuoti kaip vienintelį galimą pažinimą: Kaip ir racionalizmas, empirizmas žavisi naujųjų laikų gamtos mokslų pažanga. Bet jo žavėjimasis pirmiausia nukreiptas į jų eksperimentinį, empirinį, sintetinį aspektą, tuo tarpu racionalistą pirmiausia žavi jų loginis matematinis aspektas.

Tipišką empiristinę poziciją galime pailiustruoti kai kuriomis D. HUME'O mintimis. HUME'AS klausia, kaip mūsų sąmonėje atsiranda vienoks ar kitoks turinys. Jis tvirtai laikosi nuostatos, kad bet koks sąmonės turinys galiausiai susideda iš juslinių suvokinių *(perceptions).* Pastarųjų yra dvi rūšys - įspūdžiai ir idėjos.

o *Įspūdžiai (impressions)* - tai gyvi jusliniai suvokiniai, kuriuos turime, kai girdime, matome, jaučiame, mylime, neapkenčiame, geidžiame etc.

o Idėjos (ideas) skirstomos į paprastas ir sudėtines.

- *Paprastos idėjos* kyla *iš refleksijos* apie įspūdžius, todėl jos yra silpnesnės įspūdžių kopijos.
- *Sudėtinės idėjos* kyla iš paprastų idėjų jungimosi *asociacijos* būdu. Asociacija vyksta mechaniškai, remiantis panašumu, laikiniu ar erdviniu lygiagretumu, taip pat priežasties ir padarinio ryšiu *(asociacijos dėsniai).*

Tad visas sąmonės turinys susideda vien iŠ aktualių juslinių suvokinių, jų kopijų ir asociacijos mechanizmų. Nėra jokios dvasinės, nejuslinės proto galios. Iš čia HUME'AS daro dvi išvadas:

o Daiktai *(substancijos} tėra juslios sąmonės suvokinių serijos.*

o *Aš* tėra juslinių suvokinių raizginys.

Tokiu būdu lieka tik suvokinių masė, apie kurią mes nežinome, nei iš kur ji kilus (substancijos išskaidymas), nei kas jos subjektas (Aš išskaidymas). *Fizinis atomizmas* (3.1.4) perkeliamas *[psichiką.* Įspūdžiai - tai *psichiniai atomai.*

Be to, HUME'AS yra skeptikas. Jis teigia, kad mokslo ribos yra labai ankštos. Viena vertus,

mokslas apima idėjų tarpusavio ryšius *(relations of ideas)* gryno mąstymo srityje *(formalieji mokslai),* kita vertus - faktų tarpusavio ryšius *{relations of matters offact),* kurie sudaro gamtos mokslų objektą. Filosofijai iš esmės nelieka vietos. Be to, filosofiją jis laiko nereikalinga dar ir todėl, kad žmogus visai savarankiškai išsiugdo savotišką prigimtinį instinktą, įpročiu grindžiamą *tikėjimą,* kurį gerai patvirtina praktika. Antai žmogus tiki substancijų, stelos (Aš) ir Dievo egzistavimu. Moksliškai toks tikėjimas nepagrindžiamas.

Todėl HUME'AS pataria skaitytojui, imančiam į rankas bet kokią knygą, elgtis taip:

> "Ar joje yra kokių nors abstrakčių samprotavimų apie kiekybę arba skaičių [t. y. geometriją ir aritmetiką]? Ne? Ar joje yra kokių nors patyrimu paremtų samprotavimų apie tai, kas faktiška ir kas egzistuoja? Ne? Meskite ją tuomet į ugnį, nes joje negali būti nieko, išskyrus sofistiką ir iliuziją" (ŽST pabaiga).

Klasikinis empirizmas turėjo lemiamą [taką tiek klasikiniam pozityvizmui (2.2.1), tiek ir neopozityvizmui (2.2.3) bei daugeliui analitinės filosofijos
6.3.2 atstovų (2.2.3.2 ir 2.2.4).

4232 **Racionalizmas**

Racionalizmas posūkį į subjektą supranta kaip posūkį į *protą* ir kartu kaip *juslumo nuvertinimą.* Mums jau yra pažįstama sisteminė abejonė ir toji radikali juslinio patyrimo kritika, kuri DESCARTES'Ą veda *prie, pamatinių, neabejotinų pažinimo sąlygų* pačiame subjekte (1.3.3). Šios pamatinės sąlygos, nuo kurių visas pažinimas priklauso, yra *idėjos arba proto principai.*

Abejonė DESCARTES'Ą veda prie neabejotino *Cogito ergo sum.* Atsirėmęs į šį archimediškąjį tašką, jis taip tęsia savo samprotavimą:

> Juk įsitikinau, kad aš - tai mąstantis daiktas, tačiau argi nežinau, ko reikia, norint apskritai kuo nors įsitikinti? Aišku, šiame pirminiame žinojime, išskyrus aiškų ir ryškų suvokimą *[darą et distincta perceptio]* to, apie ką kalbu, daugiau nėra nieko, kas patvirtintų jo teisingumą. Šito, žinoma, neužtektų mane įtikinti tikrumu to, apie ką kalbu, jei bent vienas taip aiškiai ir ryškiai suvokiamas dalykas pasirodytų esąs klaidingas. Tačiau, man regis, galiu išvesti bendrą taisyklę, kad visi mūsų aiškiai ir ryškiai suvokiami dalykai - tikri *[illud omne esse verum guod valde clare et distincte percipio].* (MA III // RR 179-180)

Šis aiškus ir ryškus pirmųjų pažinimo principų suvokimas neturi nieko bendra su juslumu ir vyksta grynai racionaliai. Kaip aritmetikoje ir geometrijoje, Čia turime reikalą su aiškia ir ryškia pagava, grynąja įžiūra, kuri garantuoja neabejotiną teiginių teisingumą. Kaip matematikoje teiginiai logiškai išvedami iš pirmųjų teiginių (aksiomų), taip ir filosofija pradedama nuo pirmųjų idėjų bei principų ir visa kita logiškai iš jų išvedama. Šios aiškiai ir ryškiai suvoktos idėjos bet principai protui yra *įgimti (ideae* arba *veritates innatae).* Be to, klasikiniam racionalizmui buvo aišku, kad protas savo įgimtas idėjas bei tiesas yra gavęs iš Dievo.

4.233. Švietimas

Empirizmas ir racionalizmas padėjo pagrindus tam, kas vadinama *Švietimo epocha.* Posūkis (empiristinis ar racionalistinis) į subjektą šioje epochoje visą ką (pvz., religiją, paveldėtąją politinę ir visuomeninę santvarką) pervertina pagal naujai sukurtą matą.

Empirizmui šis matas *yra* juslinis patyrimas, racionalizmui - įrodymas, paremtas proto principais. Abiem atvejais švietimas siekia sąmonės išlaisvinimo ir santykių *surevoliucinimo.* Abiem atvejais jį įkvėpia *tikėjimas mokslu irpažanga.*

KAMLAH/LORENZEN taip apibūdina šias priešingas nuostatas (17–18):

Nuo DESCARTES'O ir LOCKE'O susiklosto "racionalizmo" ir "empirizmo" priešprieša. Racionalistai te šia krikščioniškojo platonizmo tradiciją, pagal kurią žmogus, kaip Dievo atvaizdas, pajėgus atkartoti Kūrėjo mintis, jeigu jis pradeda nuo "įgimtų", Kūrėjo jam suteiktų "idėjų" (sąvokų) ar "principų" (teiginių). Sėkmę pranašaujančiu racionalių principų pavyzdžiu visuomet buvo euklidinės geometrijos aksiomos, kol NEWTONAS neaksiomatizavo mechanikos... DESCARTES pirmiausia patį abejojantį subjektą padaro "pradiniu tašku" mąstymui, kuriame jis tuoj pat atranda "įgimtas idėjas". Empiristai pradeda tuo pačiu, bet labiau pasitiki paprastais *jusliniais įspūdžiais,* atseit pirmaisiais iš pradžių tuščios sąmonės davimais. LOCKE'AS lygina paprastąsias idėjas su GASSENDI atomais (būtent pastarasis atnaujino antikinę atomistiką). Jeigu racionalistai pažinimo analitinėje sklaidoje naudojosi loginiu išvedimu iš pirmųjų principų, tai empiristai vadovavosi paprastųjų elementų sintetinės sąrangos įvaizdžiu. Dar XIX amžiaus psichologija ieškojo šių paprastųjų sąmonės elementų ir dar neopozityvizmas [2.2.3] pradžioje laikėsi šios keistos dogmos, manydamas, kad savo "protokoliniais teiginiais" jau yra atradęs viso empirinio mokslo statybinę medžiagą.

4.23.4 KANTAS: empirizmo ir racionalizmo |veika

KANTO transcendentalinė refleksija parodo abiejų pozicijų dalinį pagrįstumą. Betji apriboja absoliutistines abiejų pretenzijas. Juslinis ir nejuslinis (dvasinis) pažinimas sąlygoja vienas kitą ir kartu sudaro mūsų žmogiškąjį pažinimą.

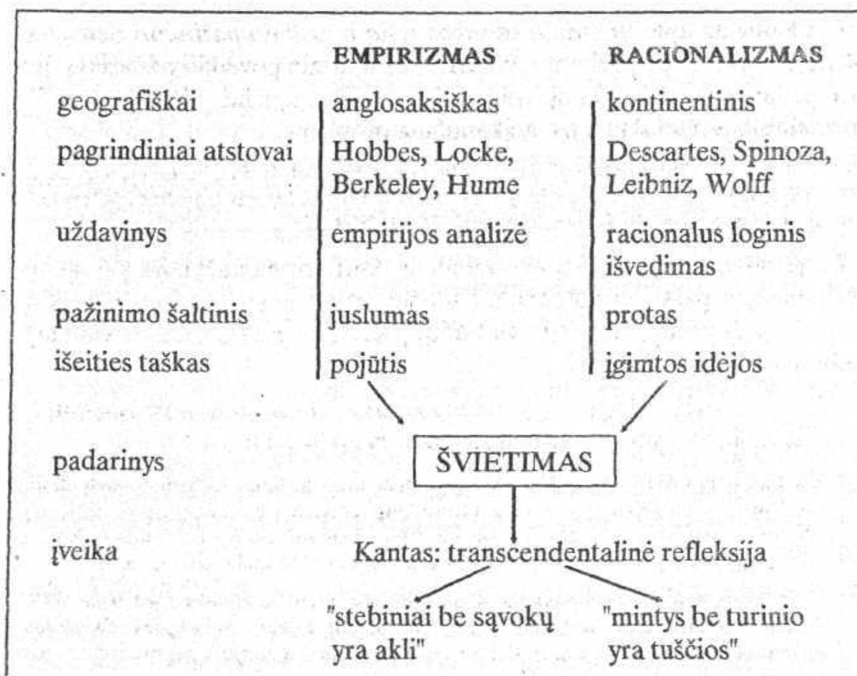
- *Prieš empirizmą:* parodoma, kad visas patyrimas remiasi *apriorinėmis formomis* (sąvokomis, principais, idėjomis), kurios kyla ne *ii patyrimo,* bet *yra patyrimo sąlygos.* Empirija remiasi neempiriškumu (aprioriškumu). Šiuo požiūriu KANTAS sutinka su racionalizmu.
- *Prieš racionalizmą:* parodoma, kad apriorinės formos esmingai susietos su stebėjimu ir be *stebėjimo* nėra jokio pažinimo. Šiuo požiūriu KANTAS sutinka su empirizmu.

Mūsų prigimtis tokia, kad *stebėjimas* niekada negali boti kitoks, kaip *tikjuslinis,* t. y. jame

glūdi tik būdas, kuriuo objektai mus veikia (plg. 4.1.5). Sugebėjimas mąstyti juslinio stebėjimo objektą yra *intelektas.* Nė vienai iš šių savybių negalima teikti pirmenybės kitos atžvilgiu. Be juslumo mums nebūtų duotas joks objektas, o be intelekto nė vieno objekto nebūtų galima mąstyti. Mintys be turinio - tuščios, stebiniai be sąvokų - akli. Todėl vienodai būtina savo sąvokas padaryti juslines (t. y. stebėjime prie jų prijungti objektą), o savo stebinius suprasti (t. y. pajungti juos sąvokoms). Abu stebėjimai, arba gebėjimai, negali pakaitomis atlikti vienas kito funkcijų. Intelektas nieko negali stebėti, o jutimai nieko negali mąstyti. Tik iš jų junginio gali kilti pažinimas. (GPKB 75 // 98-99)

Tokiu būdu nustatomos ribos empirizmui ir empiriniam mokslui. Jų absoliutistinės pretenzijos nepagrįstos. Empiriniai mokslai remiasi neempiriškumu, bet negali jo padaryti savo tyrimo objektu. Prieš racionalizmą ir jo išprotautą metafiziką-(plg. 4.1.3: "šmėkliškoji metafizika") argumentuojama, kad aprioriškumas be stebėjimo yra tuščias.

Tačiau tokiu būdu KANTAS puola abi *švietimo* pakraipas. Todėl laikoma, kad KANTAS yra įveikęs švietimą.



16 pieš.: Empirizmas, racionalizmas, švietimas

43 Pažinimo sąranga

Šis skyrius turi suteikti galimybę 4.1 ir 4.2 skyrių medžiagą pakartoti ir pagilinti. Jis šiek tiek sunkesnis už daugelį kitų skyrių. Čia norime išdėstyti

dvi filosofinėje tradicijoje svarbiausias pažinimo teorijas. Viena yra TOMO AKVINIEČIO, kuris pratęsė ARISTOTELĮ, antra - KANTO.

43.1 Pažinimo sąranga pagal TOMĄ AKVINIETĮ

Sekdamas ARISTOTELIU, *akto-potencijos doktriną* TOMAS pritaiko pažinimo problemai. Todėl šio skyriaus prielaida - tos doktrinos žinojimas (ji buvo dėstyta 3.2 skyriuje ir ypač 3.2.1 skyrelyje). Parodysime, kaip pažinimo sąranga atrodo pagal šią doktriną. Nagrinėsime ją dviejų perskyrų, kulias žinome iš anksčiau, požiūriu.

43.1.1 Pirmoji perskyra

Čia kalbama apie *empirinio sąveikos ryšio ir juslinio pažinimo* perskyrą (4.1.1). Nors juslinis pažinimas yra fizinio empirinio poveikio padarinys, jis yra padarinys visiškai kitoje plotmėje. Todėl empirinė afekciją (4.1.5) specialiesiems mokslams yra neįkandama problema.

> Juslumas yra pasyvi potencija, kurios prigimtis tokia, kad išorinis juntamas daiktas ją keičia. Išorinis kintąs daiktas kaip toks yra juslumo suvokiamas ir juslinės potencijos skirtingumo pagrindu diferencijuojamas. (TV 1,78,3)

Pasyvioji potencija - tai tokia potencija, kuri priima kažkieno kito aktą. Juslumas yra pasyvioji potencija, kadangi jos aktas yra išorinio poveikio padarinys. Ji priima poveikį savu būdu, įvairiai, pagal (išorinių ir vidinių) juslių ypatumus (4.2.1).

o TOMAS skiria juslinį pokytį nuo *materialaus ar gamtinio* pokyčio, empirine, afekciją - nuo empirinio sąveikos ryšio (4.1.1):

> Esama dviejų rūšių pokyčių. Vieni *yra* gamtiniai, kiti -jusliniai. Gamtinį pokytį lemia tai, kad visa keičiančioje formos gamtinė būtis pereina į keičiamąjį, pvz., šiluma į šildomąjį. Jusliniai - tai pokyčiai, kai tik juslinė keičiančioje formos būtis pereina į keičiamąjį, pvz., spalvos forma į vyzdį, kuris netampa dėl to spalvotas. (I, 78, 3)

> Nors [juslinis pažinimas] vyksta kūniškais organais, tačiau ne kūniškomis kokybėmis... Nes nors šiluma, šaltis, drėgnumas, sausumas bei kitos kūniškos kokybės reikalingos juslinei veiklai, vis dėlto juslinės sielos veikla galima ne šių kokybių pagrindu (nors jos ir būtinos organų veiklai). (I, 78,1)

> Šiandieną vietoje šilumos, šalčio etc. galime išvardinti visa, ką fizikas, chemikas ir fiziologas žino apie fizinius empirinius pažinimo procesų sąryšius. Bet nors tyrimų lygis nepalyginamai pakilo, filosofinė minėtųjų pokyčių skirtingumo problema pasiliko.

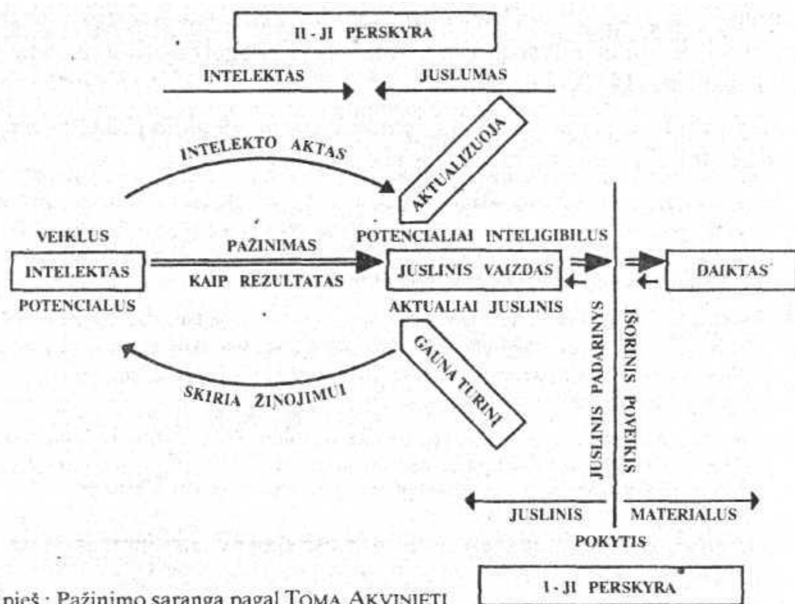
Jusli būtybė suvokia išorinį poveikį ar pokytį taip, kad šiam suvokimui *taip pat priklauso* ištisa fizinio empirinio sąryšio grandinė. Tačiau pati

ši grandinė nėra juslinio suvokimo aktas, o tik tai, "kas būtina organų veiklai", t. y. *materiali sąlyga,* be kurios nebūtų juslinio suvokimo. Kitaip sakant, ji yra ne pats juslinis suvokimas, o tik jo materija.

o *Tad kas vyksta jusliniuose pokyčiuose ?*

TOMAS naudoja tokią formuluotę: Per juslini pokytį daiktai atsiduria sieloje be savo materijos, bet vis dėlto taip, kaip to reikalauja jų atskirybė, individualus apibrėžtumas, kuris tą materiją atitinka. Juslumas pagauna individualius reiškinius be materijos, bet vis dėlto kūniškais organais. Tai paaiškina juslinių dalykų neapibrėžtumą ir jų redukuojamumą i ką nors kita.

Čia galioja toks principas; Kas bebūtų suvokiama, visuomet suvokiama specifiniu suvokiančiojo būdu. Todėl jusli būtybė išorinį poveikį suvokia jusliniu būdu. Juslinis pokytis padaro būtent *šį individualiai ypatingą juslinį daiktą juslumo duotybe.* Jis *sukuria, juslinį vaizdą* (lot. *=species),* kurio nevalia aiškinti atspindžio teorijos (4.1.2) prasme. Juslinis vaizdas nėra tai, ką jusli būtybė suvokia, bet tai, *kuo* ji juslinį daiktą suvokia. Todėl TOMAS vietoje "vaizdo" ("species") dažnai kalba apie *intenciją (intentio* = lot.: nukreiptumas į kažką), tuo norėdamas pasakyti, kad juslinis aktas yra juslios būtybės nukreiptumas į juslinį daiktą, kuris akte duotas "intencionaliai". Čia cituojamas ARISTOTELIS: Juslinio suvokimo aktas *yra* tai, kas aktualiai suvokiama. Suvokime atsiranda *akto-potencijos vienybė,* jungianti aktualiai veikiantį juslinį daiktą su jusline potencija.



17 pieš.: Pažinimo sąranga pagal TOMĄ AKVINIETĮ

43.12 Antroji perskyra

Čia bus kalbama apie skirtumą tarp *juslinio ir dvasinio (intelektinio)* pažinimo. Ir čia reikės skirti du iš esmės skirtingus prasminius lygmenis.

Yra tokia sielos veikla, kuri taip pranoksta kūniškąją prigimtį, kad jai vykdyti netinka joks kūniškas organas; tai protingosios sielos veikla. (I, 78,1)

- o Intelektas remiasi juslumu, kuris savo ruožtu veikia "kūniškais organais". Bet veikdamas jis pats yra visiškai *nematerialus.*

Čia gali būti paprieštarauta, esą negalime mąstyti be smegenų, o smegenys neabejotinai kūniškas dalykas. TOMAS su tuo lengvai sutiktų. Bet jo argumentas būtų toks: žmogaus smegenys yra žmogaus vegetatyvumo ir sensomotorikos organas (plg. 3.4.5, 3.4.5.1). Todėl visos juslios būtybės, net gyvūnai, turi smegenis. Kadangi (dvasinės) intelekto veiklos prielaida iš esmės yra juslumas (ptg. 4.2.3.4), kadangi visas žmogaus pažinimas remiasi juslumu, o smegenys yra juslumo organas, be smegenų mes iš tikrųjų negalėtume mąstyti. Bet tai nereiškia, kad smegenys yra toks intelekto organas, kaip akys - regos organas. Intelektas pats savaime neturi jokio organo. Bet jis remiasi juslumu, kuris neįmanomas be organų. Todėl, pagal TOMĄ, negalimas, pavyzdžiui, toks dalykas, kaip *dvasios* liga. Tai, ką mes Šitaip vadiname, iš tikrųjų yra sensomotorikos organų (pvz., smegenų) defektas, taigi negalavimas *juslumo,* be kurio intelektas negali veikti. Jeigu aklasis neturi spalvos sąvokos, tai ne todėl, kad negaluoja jo intelektas, o todėl, kad kažkoks organinis defektas sutrikdė regos veiklą.

- o Kadangi juslumas priklauso *materialumo* sferai, o intelektas (kaip dvasia) yra *nematerialus, tai juslumas kaip toks negali intelekto nukreipti į pažinimą.* Tik intelektas pats save gali nukreipti intelektiniam (dvasiniam) pažinimui.
- o Bet *intelektas pats savaime neturi jokių žinių.* Jis yra tarytum tuščia lenta, kurioje nieko neparašyta. Pats savaime jis *yra pasyvi potencija,* gebėjimas įgyti apibrėžtumą. Tai intelektas *kaip galimybė (intellectus possibilis).* Čia kyla problema: pagal antrąją perskyrą intelektas tik pats gali save nukreipti intelektiniam pažinimui. *Bet pats savyje jis neturi nieko,* kuo galėtų save nukreipti, ir yra *reikalingas* juslumo. Tačiau šis negali intelekto apibrėžti, būtent dėl minėtojo skirtumo.
- o Kad intelektas *pats* save nukreiptų į pažinimą, jame turi susidaryti *du skirtingi momentai:* kaip *potencialiojo* intelekto *(intellectus possibilis)* priešprieša turi rastis apibrėžiantysis, *veiklusis* intelektas *(intellectus agens),* kuris su pirmuoju santykiautų kaip aktas su potencija. Klausimas: Kodėl Šis veiklusis intelektas gali įgyti pažinimo turinį, apibrėžiantį potencialaus intelekto "tuščią lentą"? Atsakymas: *Nes veiklusis intelektas santykiauja su juslumu kaip aktas su potencija.* Nors intelektas ir juslumas iš principo tarpusavyje skiriasi, tačiau kaip aktas ir potencija

jie vienas nuo kito yra priklausomi. Pojūtis, kaip *aktualus* suvokimas, yra tuo pat metu *potencialiai* inteligibilus (suprantamas). Veikliojo intelekto aktas persmelkia, "apšviečia", aktualizuoja potencialiai inteligibilų pojūtį suteikia jam savo paties sąvokinę formą ir tokiu būdu įgyja prasmę, turinį, reikšmę. Jis atsieja inteligibilų turinį nuo jusliškai-materialių apibrėžtumų *(abstrakcija!)* ir taip virsta aktualiai pažįstančiu aktu. Būdamas toks, jis gali potencialų intelektą nukreipti į žinojimą.

Veiklusis intelektas apšviečia vaizdinius ir savo galia atsieja nuo jų inteligibilų turinį (species intelligibiles). Jie yra apšviečiami, nes veikliajam intelektui jie pasirodo ypatingai tinkami jų inteligibiliems turiniams abstrahuoti, kaip ir apskritai juslumas dėl savo sąsajos su dvasia reikalauja deramojo pasisavinimo. Inteligibilus turiniai abstrahuojami veiklaus intelekto, kadangi jo galios dėka mes esame pajėgos išsaugoti mūsų pažinime turinių esmę be jų individualaus apibrėžtumo. Tokiu bodu... potencialiam intelektui gali būti suteikta forma. (I, 85,I ad 4)

o Taigi elementarus pažintinis vyksmas dialektiškai klostosi dviejų akto-potencijos santykių sąveikoje:

- veikliojo ir potencialaus intelekto akto-potencijos santykio,
- veikliojo intelekto ir juslumo akto-potencijos santykio.

Intelekto *refleksija* elementaraus pažintinio vystymosi atžvilgiu sukuria kitas pagrindines intelekto veikimo formas. Viena iš jų - tai gretinimas ir skyrimas *sprendiniuose,* kita - perėjimas nuo žinomo prie nežinomo *išvadose.*

432 Pažinimo sąranga pagal Kantą

Čia apžvelgsime kai kuriuos pagrindinius "Grynojo proto kritikos" teiginius.

43.2.1 Transcendentalinė estetika

Transcendentalinei refleksijai rūpi parodyti, "ką mūsų pažinimo sugebėjimas... teikia pats iš savęs", vadinasi, kas kyla ne *iš* pažinimo, bet kaip pažinimo sąlyga yra subjekte (4.1.3). Pirmoji transcendentalinės refleksijos pakopa atskleidžia, *kad jau juslume slypi transcendentalumas kaip empirijos sąlyga.* Kalbant apie "estetiką", čia turimas omenyje juslumas.

Kodėl chaotiškoje juslinės medžiagos įvairovėje mes Apskritai galime ką nors *stebėti?*

Pamėginkime kokią nors mūsų stebėjimo duotybe (pvz., karvę ganykloje) išskaidyti į atskirus pojūčius. Čia netrukus pakliūsime į labirintą, panašų į tą, kurį aptikome nagrinėdami

kontinumą (3.1.3). Jei kartu su senaisiais empiristais (4.2.3.1) mėgintume atrasti atominius pojūčius, tai tuoj pat įsiveltume į tuos sunkumus, su kuriais Antikos atomistai (3.1.4) susidūrė ontologijoje. Visiškai aišku, kad tokiu būdu mes niekada neprieitume stebimos karvės ganykloje.

KANTAS parodo, jog stebėjimas galimas tik todėl, kad egzistuoja apriorinės (vadinasi, neempirinės), transcendentalinės *stebėjimo formos.* Jų dėka "juslinės medžiagos įvairovė gali tapti stebima. Jis skiria dvi grynąsias stebėjimo formas:

- o *Erdvę* kaip *išorinio* juslumo stebėjimo formą (4.2.1), kurios dėka gali būti apibrėžti objekto "pavidalas, dydis ir tarpusavio santykis", ir
- o *Laiką* kaip *vidinio* juslumo stebėjimo formą, kurios dėka gali būti apibrėžtas objektų "vienalaikiškumas arba nuoseklumas laike".

Čia galime pastebėti ryšį su 3.4.3.1 ir 3.4.3.2 skyreliais. Transcendentalinė refleksija ir ontologinė refleksija yra *komplementarinės* (papildančios) viena kitos atžvilgiu. Problemos, kurias 3 skyriuje atskleidėme ontologiniu požiūriu, vėl iškyla 4 skyriuje, bet jau transcendentaliniu požiūriu. Abi refleksijos rūšys, kildamos iš PLATONO trikampio, sudaro viena kitą papildančias filosofijos puses.

4322 **Transcendentalinė logika**

Žmogiškasis pažinimas nėra tik objektu *stebėjimas,* bet kartu ir stebinio *mastymas.* Iš čia kyla pagrindinis transcendentalinės logikos klausimas: *Kokios transcendentalinės, apriorinės sąvokos bei principai sąlygoja tai, kad stebimai gali būti mąstomi?* Kokios apriorinės mąstymo formos yra būtinos, kad iš stebinių galėtų ***kiltipatyrimo pasaulis?***

/

4322.1 **Transcendentalinė analitika**

Transcendentalinė logika skirstoma j transcendentalinę *analitiką* ir transcendentalinę *dialektiką.* Analitika aiškinasi *intelekto sąvokas bei principus,* dialektika -*proto idėjas.*

*Intelektas ~ tai sugebėjimas naudotis sąvokomis bei pagrindiniais ie^'niais.^* Jis teikia *pats iš savęs* tas apriorines formas (4.1.3), kuriomis stebinys mąstomas. Šios apriorinės formos visuomet ir būtinai yra susietos su stebėjimu. Be stebėjimo jos tuščios, kaip ir stebiniai be šių formų - akli (4.2.3.4). Transcendentalinė analitika skyla į dvi dalis:

- o *Sąvokų analitika.* Intelektas teikia *pats iš savęs,* taigi, *spontaniškai,* sąvokines apriorines formas, kuriomis stebėjimo medžiagą jis paverčia suvokiamais, mąstomais objektais. Šios apriorinės intelekto sąvokos yra

kategorijos (3.2.2.1). Tad kategorijos - transcendentaliniu požiūriu - *yra tuščios galimo patyrimo formos.*

Jokio objekto mes negalime *mąstyti* kitaip, kaip tik kategorijomis; jokio mąstomo objekto mes negalime *pažinti* kitaip, kaip stebintais, atitinkančiais tas sąvokas. (GPKB165//152)

Kategorijos -sintetiniai intelekto aktai, t.y (stebėjimo) įvairovę jos suvienija į *vientisą pažinimą.* Kategorijomis stebinys mąstomas ir suvokiamas *kaip vienumas.*

KANTO kategorijų lentelė apima keturias trejetų grupes: *kiekybės* (vienumas, daugis, visybė), *kokybės* (realumas, neigimas, apribojimas), *santykio* (savybingumas-subsistavimas, priežastingumas-priklausomybė, bendravimas), *modalumo* (galimybė, egzistavimas, būtinumas) kategorijas. Visos šios kategorijos yra aprioriniai sintetiniai aktai, kuriais stebinys suvokiamas.

o *Pagrindinių teiginių analitika.*

Sekdamas ARISTOTELIU, KANTAS skiria dviejų rūšių teiginius:

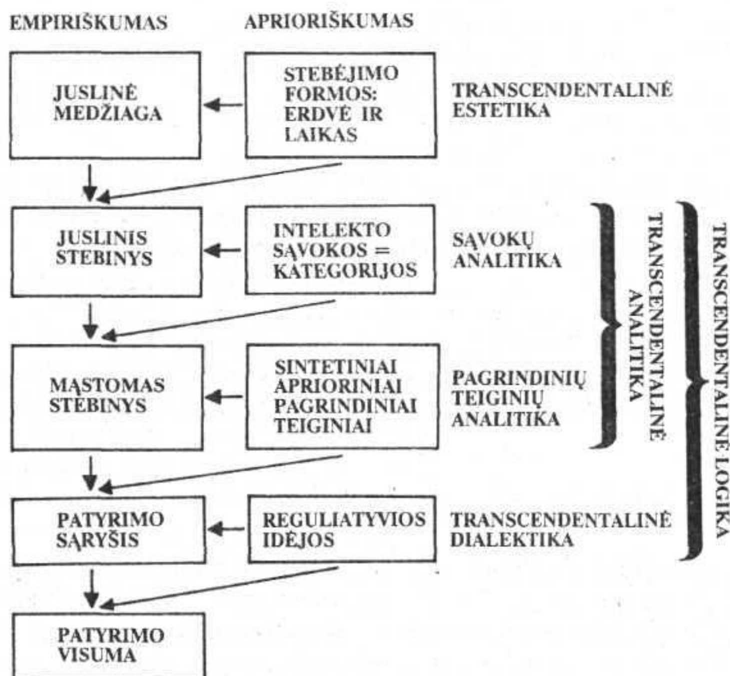
- *Analitiniai teiginiai:* tai teiginiai, kurių predikatas glūdi teiginio subjekte; jo predikatą gauname paprasta subjekto analize; analitiniai teiginiai mūsų pažinimo *neišplečia,* o tik jį padaro *aiškesnį.* Pavyzdys: Kūnai tįsūs.
- *Sintetiniai teiginiai:* tai teiginiai, kurių predikatas neglūdi teiginio subjekte; predikatas apie subjektą taria kažką nauja, kas mūsų pažinimą *išplečia.* Pavyzdys: Dinozaurai yra išmirė.

Akivaizdu, kad visi empiriniai teiginiai (patyrimo teiginiai) yra sintetiniai. Bet ar yra sintetinių teiginių, kurie būtų ne empiriniai, bet *aprioriniai!* Ar yra teiginių, kurie kyla ne iš patyrimo, bet yra patyrimo a priori sąlygos?

Ar egzistuoja sintetiniai teiginiai a priori? Tai pagrindinis visos "Grynojo proto kritikos" klausimas. Ar egzistuoja apriorinės mąstymo formos, besireiškiančios sintetinių teiginių pavidalu, kuriomis kaip tokiomis mūsų patyrimas visuomet jau remiasi? *Jeigu ne,* tai patyrimą galiausiai sudaro *stebimai* ir tos mąstymo formos, kurios gali būti analizuojamos *formalioje logikoje.* Pažinimo sąranga tada galėtų būti aiškinama pagal *loginio empirizmo* koncepciją, su kuria susipažinome, kalbėdami apie ankstyvąjį WITTGENSTEINĄ (2.2.2) ir *Vienos ratelį* (2.2.3). Tačiau KANTO transcendentalinė analizė parodo, kad *egzistuoja sintetiniai teiginiai a priori.* Remdamasis kategorijų lentele, KANTAS sudaro visų apriorinių sintetinių teiginių sistemą. Jis ją taip pat vadina *intelekto pagrindiniais teiginiais.*

Tai tokie teiginiai, kaip pvz.: "Visi stebiniai yra ekstensyvūs dydžiai". Tam, kas realu ir yra pojūčio objektas visuose reiškiniuose, būdingas intensyvus dydis, t. y. laipsnis". "Patyrimas galimas tik turint būtino suvokimų ryšio vaizdinį". "Kintant reiškiniams, substancija visada išlieka..." Tokiu bodu KANTAS atmeta bet kokį empirizmą. Be to, jis parodo, kad *formaliąją* logiką turi papildyti *transcendentalinė* logika. Tad KANTAS pratęsia ARISTOTELĮ, kuris iš

tikrųjų jau buvo atradęs sintetinių teiginių a priori būtinumą, tiesa, eidamas *ontologijos* kryptimi. 3.2.2 skyrelyje paaiškinome, kuo *atsitiktinės* (empirinės) akcidencijos skiriasi nuo *savybių.* ARISTOTELIUI *itscholastams* teiginys, kurio predikatas išreiškia savybes, *yra* visuomet sintetinis teiginys a priori (lot. *dictio in secundo modo dicendiperse,* t. y. antrojo [= sintetinio] 4.5.1.1
moduso teiginys esmiškąja [= apriorine] prasme).



18 pieš.: Patyrimo sąranga pagal KANTĄ

43222 Transcendentalinė dialektika

Analitika parodė, kaip stebėjimo įvairovė sintetiniais *intelekto* aktais (sąvokomis, principais) susiejama į sintetinius patyrimo vienetus. Transcendentalinė *dialektika* parodo, kad patyrimas galimas tik tada, kai šiuos sintetinius patyrimo vienetus aprėpia/?roto *idėjos.* Tik tada tampa paaiškintas patirtinio pasaulio visiškas vienumas. Protas yra toji transcendentalinė instancija, kuri sintezuoja sintetinius intelekto aktus. Jei intelektas aprėpia stebinius (juslumą) ir konstituoja objektus bei objektų sritis (sintetinius patyrimo vienetus), tai protas aprėpia šiuos intelekto sintetinius vienetus ir

sutvarko *juos patyrimo visumos,* patyrimo pasaulio apskritai požiūriu. Tam tarnauja apriorinės proto *idėjos:*

- o *Pasaulis* - *išorinio* patyrimo visumos idėja.
- o *Siela* - *vidinio* patyrimo visumos pagrindo idėja.
- o *Dievas* - visumos *apskritai* pagrindo idėja.

Tiesa, šios idėjos nėra *konstitutyvios,* t. y. jos neteikia mums jokių naujų, "transcendentiškų" objektų, kaip kad įsivaizduoja racionalistinė metafizika (4.1.3, 4.2.3.2). Jos yra greičiau *reguliatyvios,* t. y. teikia mums "tik taisyklę arba principą intelekto taikymo sisteminei vienybei". Jos tvarko intelekto veiklą patirties pasaulio visumos atžvilgiu.

Juslumo stebėjimo formos (4.3.2.1), intelekto sąvokos bei pagrindiniai teiginiai (4.3.2.2.1) ir proto idėjos leidžia iškelti patyrimo vienumo ir totalumo siekį kaip teorinį pažinimo tikslą. *Pamatinę transcendentalinę* šio vienumo ir totalumo *sąlygą* KANTAS *vadina transcendentalinės apercepcijos pirmaprade sinteze,* pradine, nekintama sąmonės tapatybe (4.2.2.1), transcendentaliniu subjektu (Aš). Ji yra viso patyrimo sąlyga, juslumo, intelekto ir proto transcendentalinių funkcijų pirmapradės sintezės sąlyga. Kaip viso patyrimo sąlyga, ji *transcendentaliai skiriasi* nuo viso, kas empiriška (4.1.4).

4323 Tolesnės nuorodos

Pirma kritika (GPK), kurios sąrangą trumpai apžvelgėme, neapima visos KANTO pažinimo teorijos. Jos tikslas buvo parodyti, kokiomis prielaidomis rėmėsi *tuometiniai, mechanicistiškai orientuoti empiriniai mokslai.* Tokiu būdu KANTAS nustatė ribas ir empirizmui, ir racionalizmui (4.2.3). Antroje kritikoje, "Praktinio proto kritikoje", parodoma, kad transcendentalinis subjektas *yra praktinė laisvė,* kad visas teorinis pažinimas paremtas prakti-
6.1 kos pirmenybe ir kaip praktikos pagrindu galima filosofiškai atsakingu būdu kelti klausimą apie transcendentalinį Aš kaip laisve, taip pat kalbėti
7.2.2 apie Dievą. Iš praktikos pasisemta *tikslingumo sąvoka* trečioje, "Sprendimo galios kritikoje" teikia galimybę *estetinių* (čia: grožio ir didingumo) ir teleologinių dalykų (gamtos tikslas, plg. 3.4.4.2) pažinimą rekonstruoti transcendentalinės filosofijos sąvokomis.

4.4 Pažinimas ir kalba

Pažinimo teorijos temos šiandieną dažnai reiškiasi *kalbosfilosofijos* problemų pavidalu. Šis *posūkis į kalbą* būdingas visai dabarties filosofijai (2).

Tiesiogiai nesiremdami ankstesniais pastebėjimais apie kalbą (1.3.1, 2.1.3, 2.2.2, 2.2.3, 2.2.5, 2,5, 3.2.2.1, 4.2.2.4), panagrinėsime keletą pagrindinių kalbos filosofijos problemų.

4.4.1 Analitinė ir neanalitinė kalbos filosofija

Dabarties filosofijoje yra iš esmės dvi didžiosios kalbos filosofinio tyrimo stovyklos - analitinė (plg. 2.2) ir neanalitinė (plg. 2.1, 2.5).

4.4.1.1 Analitinė kalbos filosofija

Ji žvelgia į kalbą kaip į *objektyvų, empiriškai duotą dalyką,* kurį galima analizuoti kaip bet kokią kitą empirinę duotybę. Galima išskirti dvi pagrindines analitinės kalbos filosofijos kryptis:

o *Loginė kalbos analizė.* Ji susijusi su ankstyvuoju \VHTGENSTEINL' (2.2,2) ir *Vienos rateliu* (2.2.3). *Kalbos kritika* yra jos būdingas bruožas. Ji kritikuoja *kasdienę kalbą,* kadangi ši dažnai būna negriežta, netiksli ir daugiaprasmė. Siekiama sukurti tam tikrą naują, *dirbtinę* kalbą, pasižyminčią didesniu griežtumu. Puikus įrankis čia yra nepaprastai išsivysčiusi/0/772fl/f'0/7 *logika.* Šiai tendencijai svarbiausia, kad *kalba tenkintų mokslų,* ir pirmiausia griežtųjų gamtos mokslų, *poreikius.* Loginės^albos analizės tikslu dažnai buvo laikomas visų mokslų griežtos *vieningos* kalbos sukūrimas.

o *Lingvistinė kalbos analizė.* Ji susijusi pirmiausia su vėlyvuoju WITTGENSTEINU (2.2.5). Šios analizės objektas - [prasta, kasdienė, empiriškai duota kalba *(kalbiniai žaidimai}.* Ji taip pat domisi "turiniu ženklų bei ženklų kombinacijų, kaip jos pasirodo įprastuose kalbiniuose veiksniuose, kur vartojamos kalbiškai įformintos išraiškos" (H. B. BREKLE). Ji nesiekia sukurti jokios dirbtinės kalbos, o mėgina empiriškai tirti *kasdienį kalbos vartojimą įprastose kalbose.*

Pastaruoju metu šios svarbiausios kryptys labai suartėjo. Mat lingvistinė kasdienės kalbos ir jos gramatikos analizė tapo tokia sudėtinga, kad išsiversti be formaliosios logikos nebeįmanoma.

4.4.1.2 Neanalitinė kalbos filosofija

Neanalitinei kalbos filosofijai rūpi parodyti, kad *kolba filosofiniu požiūriu yra daugiau negu analizei prieinama, empiriškai objektyvi duotybė - daugiau*

negu specializuoto mokslinio tyrimo instrumentas. Visa, kas mums duota, mums yra duota *kalboje.* Mūsų visas pažinimas *kalbiškai įpavidalintas. Kalboje* mes kalbame *apie kalbą.* Skirtumą tarp visos empirinės duotybės ir neempirinio, transcendentalinio subjekto, kuriam ji yra duota, mes esame pavadinę *transcendentaline perskyra* (4.1.4). Ši perskyra pasireiškia ir kalboje. Kalba visuomet ir esmingai turi neempirinį, transcendentalinį aspektą. *Transcendentalinis subjektas yra kalbinis.*

Todėl mes taip pat kalbame apie *transcendentalinę kalbės filosofiją.* Ji visiškai neneigia loginės ir lingvistinės kalbos analizės pasiekimų, bet laiko juos specializuoto mokslinio tyrimo dalykais, kurie, nors ir būdami vertingi, negali atskleisti filosofinių kalbos problemų.

4.42 Antženklinis kalbos pobūdis

Analitinė kalbos filosofija laiko kalbą *ženklų sistema.* Ji tiria šių ženklų tarpusavio santykius, jų reikšmę ir jų vartojimą kalbiniuose veiksmuose. Mes mėginsime (sekdami HEINTEL (2), 40-55) atskleisti kai kuriuos antženklinius kalbos bruožus.

H. G. GADAMERIS (2.1.3) kelia klausimą, ar kalbinė išraiška yra *ženklas, atvaizdas, ar simbolis.* Atvaizdas stovi "tarsi dviejų kraštutinumų viduryje. Šie kraštutiniai vaizdavimo atvejai yra grynoji nuoroda - ženklo esmė, ir grynasis atstovavimas - simbolio esmė" (GADAMER (1), 144 ir toliau). Abu jie būdingi ir atvaizdui. Atvaizdas taip pat į kažką *nurodo* ir dėl to panašus į ženklą. Bet jis nėra ženklas, nes ženklas kreipia į save dėmesį tik tam, kad nurodytų kažką kitą. Taigi jis nukreipia dėmesį nuo savęs kitur. Tuo tarpu atvaizdas "neatlieka vien tik nuorodos funkcijos, bet pačia savo būtimi dalyvauja tame, ką jis atvaizduoja." Taigi pačiu savo turiniu jis nurodo atvaizduojamąjį dalyką. Šiuo požiūriu jis artimas simboliui, kuris *atstovauja* simbolizuojamam dalykui. Tačiau simboliai "atlieka atstovavimo funkciją savo grynu buvimu ir reiškimusi, bet patys nieko nesako apie simbolizuojamą dalyką"; nors jie gali būti vaizdūs (pvz., Vytis valstybiniame herbe), tačiau tai nėra būtina (pvz., valstybinė vėliava). Simbolį būtina žinoti, norint suprasti jo atstovavimo funkciją, panašiai kaip reikia žinoti ženklą, kad galima botų sekti jo nuoroda. Tuo tarpu atvaizdas *vaizduoja pats savaime:* jame pačiame yra tai, ką jis vaizduoja. Nei nuorodos, nei atstovavimo funkcija jo neišsemia, "bet savo paties būtimi jis dalyvauja tame, ką vaizduoja". Ir tuo pat metu atvaizdas grįžtamai veikia tai, ką jis vaizduoja: "Kad ir kaip paradoksaliai tai skamba: provaizdis tik atvaizdo dėka tampa vaizdu - ir vis dėlto atvaizdas yra ne kas kita, kaip provaizdžio apraiška..." GADAMERIS mėgina suprasti kalbą pagal šią vaizduojamąją funkciją ir parodyti, kad klaidinga kalbą laikyti atsitiktine, konvencine ir grynai instrumentalia ženklų ar simbolių sistema.

Ir K. JASPERSAS pabrėžia, kad žodis yra *daugiau negu ženklas.*

Šio reikšmės ir reikšmės galimybės, raiškos pilnatvės, perteikimo ir žadinimo galios perviršio šaltinis - universalus, metaforinis visų garsinių darinių ir žodžių pobūdis, kurio dėka jų reikšmių istorinė kaita bet kuriuo metu pajėgia pažadinti juose slypinčių reikšmių lobyną... (JASPERS (4), II, 403).

Kalbos kaip visumos pobūdis yra alegorinis, metaforinis. Jis užtikrina "begalybės [čia: Absoliuto, Dievybės] raišką apčiuopiamybėje". Tuo tarpu kalba kaip ženklinimo mechanizmas (loginė kalbos analizė!) tėra "skirta metodiškai operatyviam vartojimui".

Panašiai ir M. HEIDEGGERIUI kalba (kaip "rodantis sakymas", kuris sakymu rodo) yra antženklinė.

> Sakymas jokiu būdu nėra antraeilė reiškinio išraiška, greičiau visas reiškimasis ir nesireiškimas remiasi rodančiu sakymu. (HEIDEGGER (3), 257).

Reiškinys, tai, apie ką kalbama, paprasčiausiai negali būti atskirtas nuo "rodančio sakymo". Kalba negali būti suprasta kaip antraeilis ženklo ir ženklinamojo dalyko suderinimas. Šį faktą HEIDEGGERIS taip pat aiškina savotiška *klausymosi pirmenybe prieš kalbėjimą:*

> Mes ne tik kalbame kalbą, mes kalbame išjos. Sitai mes galime tik todėl, kad jau esame kalbos klausę. Ir ką gi mes čia girdime? Girdime kalbos kalbėjimą. (254)

Jau W. v. HUMBOLDTAS (1767-1835), vienas žymiausių šiuolaikinės kalbos filosofijos pirmtakų, atkreipia dėmesį į tai, kad kalba "glaudžiasi" prie tautų ir individų individualumo. Kalbama apie savotišką kalbos "lankstumą" tiek objektyvios būtybės, tiek subjektyvaus individualumo atžvilgiu. Mąstymas ir pažinimas kalboje įgyja gimtosios *kalbos* (J. L. WEISGERBER), taip pat asmeninio individualumo, kuris reiškiasi gimtąja kalba, atspalvį. Turėdamas tai galvoje, M. BUBERIS atkreipia dėmesį į kalbos *asmeniškumą:*

> Kai, sakysime, du draugai sutaria dėl sąvokos vartojimo, tai nors kiekvieno jų sąvokos prasmė būtų labai panaši į kito, mes negalime laikyti jų tapačiomis. Dalykas nepasikeičia net ir tada, kai abu pradeda sutarti dėl sąvokos apibrėžimo: didysis asmeniškumo faktas prasiverš ir pačiame apibrėžime - nebent abu "suokalbininkai" sutartinai išduotų Logosą logistikai (446).

Remdamasis W. v. HUMBOLDTO kalbos "lankstumo" idėja, B. LIEBRUCKSAS nurodo analogiją tarp kalbos ir valstybės. Kalboje, kaip ir valstybėje, reiškiasi įstatymo ir laisvės ryšys:

> Ką kalbos sandara duoda kalbai, tą valstybinė santvarka turi duoti politiniam žmonių gyvenimui. Pagal analogiją su kalba čia reikia žiūrėti, kad apribojimas, kurį žmogus būtinai patiria išjo laisvei tarnaujančių institucijų, neperžengtų laisvės saiko. (II, 50)

Ši laisvė pašalinama formalizuotų, dirbtinių kalbų griežtumu. Ir tai yra teisėta ta prasme, kad formaliųjų mokslų ir tiksliųjų gamtos mokslų srityje tuo nieko neprarandama. Bet jeigu filosofinė kalbos problema apskritai apribojama vien šia perspektyva, "žmogus redukuojamas į vieną specializuotąjo veikimo pasaulyje būdą" ir, tam tikru mastu, sugyvulėja.

4.43 Kalbos tripusiškumas

Anot LIEBRUCKSO, "kiekviename žmogaus kalbėjime visuomet glūdi kažkas iš to, kuris kalba, visuomet kažkas iš to, kuriam kalbama, ir visuomet iŠ to, apie ką kalbama. Sis pamatinis bet kurio žmogaus kalbėjimo tripusis nukreiptumas jau byloja apie garsiojo subjekto-objekto santykio žmogiškajame pažinime ribotumą" (I, 28). Tad pažinimas ir kalba visuomet reiškiasi "subjekto-subjekto-objekto" santykiu. Mes visuomet kalbame su kuo nors apie ką nors. Ši "dialoginė" kalbos ypatybė buvo taip pat pabrėžiama egzistencializmui (2.1.2) artimų mąstytojų, kurie dažnai vadinami *dialogistais* (pvz., M. BUBER, F. EBNER, G. MARCEL), nes jie ypatingą svarbą teikia dviejų pagrindinių santykių *~Aš~Tu irAš-Tai* skyrimui.

Matėme, kad filosofija visuomet prasideda nuo pirmapradžio "jau-buvimo-pasaulyje" (HEIDEGGER; 1.3.1,4.1.6); "betarpiškame patyrime aš nežinau, kad patiriu: suprasdamas ar veikdamas tiesiog ištirpstu "duotybių" ("daiktų", esančių "pasaulyje") ryšių raizginyje" (HEINTEL (2)). Tas pat galioja pirmapradžiam kalbėjimui, kuris betarpiškai atsiveria šiuo *tripusiškumu:* Aš kalbu su Tavimi apie Tai. Filosofinė refleksija atskleidžia šį tripusiškumą: ji parodo, kad kalbėjimas ir pažinimas reikalauja ne tik Manęs, bet ir Tavęs, taigi ir Bendruomenės, ir kad tik tarp žmonių žmogus tampa žmogumi (J. G. FICHTE). Ji parodo, kad Aš, pasakydamas Tau kažką apie Tai, kažką pasakau pats sau. Ji leidžia suvokti, kad kalba pasako apie save pačią, kai ji pasakymu apie Tai sujungia Mane ir Tave savyje. Šis ryšys
5.6 tarp Aš, Tu ir Tai parodo, kad tam tikru požiūriu kalba yra mūsų gebėjimo skirti Aš, Tu ir Tai prielaida.



19 pieš.: Kalbos tripusiškumas

4.4.4 Kalbinis pasaulėvaizdis

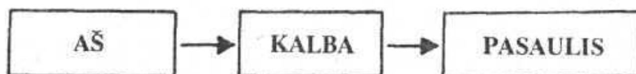
Du klausimai turi lemiamos reikšmės:

o *Ar nepriklausomai nuo skirtingų konkrečių kalbų egzistuoja grynų, idealių, bendražmogiškų reikšmių sritis?*

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tokia sritis yra. Juk tai, ką mums reiškia "raudonas", atrodo, yra tas pat, ką britams reiškia "red", o prancūzams "rouge". Tačiau ir WITTGENSTEINO kalbinių žaidimų teorija, ir *hermeneutinė* filosofija į šį klausimą atsako neigiamai. Mes negalime atrasti jokios idealios grynųjų reikšmių viešpatijos, kuri nepriklausomai nuo konkrečių kalbų galiotų visiems laikams ir visoms kalboms. *Bet kuri reikšmė yra konkrečios kalbos reikšmė.* Šitai žinojo jau W. v. HUMBOLDTAS: Sąvokos neįmanoma atskirti nuo žodžio, lygiai kaip žmogui nusiimti savo veido bruožus. Žodis yra individualus sąvokos pavidalas. Prarasdama šį pavidalą, ji tampa kita sąvoka.

o *Ar įmanoma bekalbį pasaulį savaime priešinti įvairioms konkrečioms kalboms, kuriomis kalbama apie pasaulį?*

Ir čia atsakymas gali būti tik neigiamas. Bekalbis nuogas daiktiškumas savaime geriausiu atveju būtų ribinė sąvoka. Pasaulis, kuriame mes visada jau patirdami gyvename, yra *kalbiškai at\>ertas pasaulis.* Konkreti kalba, kurioje mes patirdami pasaulį esame, apibrėžia ir mūsų "pasaulėžiūrą", "pasaulėvaizdį". Ji yra tarytum "tinklas", kuriuo pasigauname pasaulį. Todėl mes kalbame apie *bet kurio pasaulėvaizdžio kalbiškumq.*



20 pieš.: Kalbinis pasaulėvaizdis

Tad konkreti kalba nuspalvina visas reikšmes ir kiekvieną pasaulėžiūrą. F. v. KUTSCHERA nurodo į tai,

> ...kaip glaudžiai vienas su kitu siejasi kalbėjimas ir suvokimas, aprašymas, grindimas ir 1.1.; kad mes pirmiausia per kalbą, per kalbinius veiksmus išmokstame šių veiklos rūšių; kad tame, ką čia išmokstame ir tame, kaip to išmokstame, slypi kultūrinė tradicija, kad pažinimas yra ne pasyvus iš anksto duotų skirtumų perėmimas, bet aktyvus išmokto meno panaudojimas; taigi, kad tas vaizdas, kurį susikuriame apie pasaulį, yra kultūros pasiekimas, kur kalba atlieka svarbiausią vaidmenį. (KUTSCHERA (2), 338)

Dabar taip pat aiškėja, kad konkretus kalbinis pasaulėvaizdis nesugretinamas nei su grynųjų reikšmių pačių savaime viešpatija (plg. 2.1.1), nei su bekalbiu pasauliu pačiu savaime. Mes tik galime pažinti skirtingus kalbinius pasaulio vaizdus, juos lyginti su savuoju ir vieną su kitu sieti, kaip darome mokydamiesi svetimų kalbų. Kalba, kuria mes tai atliekame, žinoma, skiriasi nuo lyginamųjų pasaulėvaizdžių kalbiškumo. Taip būna ir tada, kai mes gimtąja kalba pradedame suvokti (ligšiolinį) kalbinį gimtosios kalbos pasaulėvaizdį: gimtoji kalba, kuria mes tai atliekame, atsiskiria nuo gimtosios

kalbos, kurios pasaulėvaizdį analizuojame. Bet kalba, kurioje mes lyginame ir analizuojame, pati niekada nėra absoliuti ar ideali kalba (kurios, kaip parodė WITTGENSTEINAS, apskritai nėra, plg. 2.2.5), o vėlei konkreti kalba.

Šitai taip pat leidžia parodyti, kas yra filosofija kaip *universali kalbos kritika* (plg. 2.5.4): Kritiškas perėmimas ir sistemiškas sugretinimas kalbinių pasaulėvaizdžių prasminių intencijų
5.4 visuminėje tradicijos erdvėje.

4.4.5 Kalbos dialektika

Apie *dialektinį dalyką* (3.2.1.1) kalbame visais tais atvejais, *kai kas nors gali būti suvoktas tik kaip dviejų priešingų, vienas su kitu susijusių momentų padarinys.* Abu momentai, atskirai paimti, yra vienpusiai ir abstraktūs daliniai aspektai. Savo pačių prasmę jie turi tik abu kartu, kaip junginys. Mes susidūrėme su dialektiniais dalykais, kai nagrinėjome aristoteliškąją akto-potencijos doktriną. KANTO filosofijoje patyrimas yra stebėjimo ir intelekto formos (4.3.2.2) padarinys dialektinio dalyko prasme.

"Kalbos stebuklas" (HUMBOLDT) apima daugelį dialektinių dalykų. Vieną iš labai svarbių mes aukščiau (4.4.4) jau nurodėme. Turime galvoje santykį tarp dviejų priešingų, vienas su kitu susijusių kalbos momentų, santykį tarp *transcendentalinio* ir *hermeneutinio* aspekto. Pradžioje pasiaiškinkime abu šiuos aspektus.

- *Transcendentalinis aspektas.* KANTAS (4.1.3, 4.1.4, 4.3.2) parodė, kad *transcendentalinis subjektas* su savo *aprioriniais apibrėžtumais* yra paskutinis ir absoliutus mūsų pažinimo atskaitos taškas. Anot jo, transcendentalinis subjektas kaip sąmonė, vykdanti visą pažinimą, *yra paskutinė, nebeginčijama, absoliuti instancija.* Ji yra bet kokio pažinimo tarpininkas. Todėl ji *transcendentaliai skiriasi* nuo visko, kas per ją pažįstama ar įtarpinama. *Todėl negalima šį absoliutų, transcendentalinį subjektą mąstyti kaip objektą,* taip sakant, pažvelgti į jį iš nugaros. Transcendentalinės filosofijos požiūriu būtina pripažinti, kad šis subjektas yra absoliuti, besąlygiška viso pažinimo sąlyga. Suformuluokime šį aspektą *kalbos filosofijos terminais!* Bet kokiame kalbėjime apie kalbą atsiskleidžia kalbos transcendentalinė prasmė (plg. 4.4.1.2). Bet tai reiškia: *Bet kokio kalbėjimo apie kalbą ir/ar pasaulį būtina prielaida yra absoliuti, transcendentalinė kalbiškumo prasmė, kuri negali būti suprasta kaip konkreti kalba.*

  Imkime pavyzdį iš 4.4.4 skyrelio. Lygindami vieną su kitu įvairius kalbinius pasaulėvaizdžius, mes tai darome kalba, kuri nėra tapati kuriai nors šių pasaulėvaizdžių kalbai. Kai lyginame pasaulėvaizdžius, tai kalbą, kuria lyginame, laikome tam tikra prasme absoliučia ir transcendentaline. Čia susiduriame su panašia problema, kaip ir aiškindamiesi santykį tarp absoliutaus (transcendentalinio) Aš ir empirinio Aš (4.1.4): Visa. kas

empiriška, objektyvu, numato transcendentalumą kaip absoliučią prielaidą. Jei tik mėginu šį transcendentalumą (pvz., kalbą, kurioje lyginu įvairius kalbinius pasaulėvaizdžius) mąstyti kaip kažką objektyvų, empiriškai apibrėžtą (pvz., kaip konkrečią kalbą), josios transcendentalumas man išslysta, ir belieka tik kažkas empiriška, kas savo ruožtu pats reikalauja transcendentalumo (pvz., kalbos, kuria kalbinių pasaulėvaizdžių lyginimo kalbą aš mąstau kaip konkrečią kalbą).

- *Hermeneutinis aspektas.* Iš HEIDEGGERIO ir GADAMERIO (2.1.3) sužinojome, kas rūpi *hermeneutikai. Visas patyrimas ir pažinimas visuomet jau paženklintas supratimo istoriškumo.* Be to, visas patyrimas ir pažinimas turi *kalbos pavidalą.* Kalba glaudžiasi prie tautų ir individų individualumo (HUMBOLDT) ir savo tripusiškumu (LIEBRUCKS) pasirodo susijusi su kalbine bendruomene. Tad kalba pasirodo kaip tai, kas visuomet yra *visuomeniškai ir istoriškai* apibrėžta. Bet kokia pasaulėžiūra yra kalbinė, t. y. susieta su visuomeniškai ir istoriškai *konkrečia kalba,* kuria ji reiškiasi. Tokiu būdu hermeneutinis aspektas atveria fundamentalų viso pažinimo *reliatyvumą.*

  Šia prasme K. O. APELIS kalba (2.5.3) apie komunikacinės bendrijos *a priori Marksizmas* (2.4.1) tvirtina, kad visas pažinimas esąs atspindys "materialių, empiriškai konstatuojamų ir materialiomis prielaidomis paremtų visuomenės gyvenimo procesų". Kalbos filosofijos terminais tai reiškia, kad visas pažinimas yra kolektyvinės komunikacinės' bazės antstatas, taigi galiausiai vėlgi konkreti kalba. 5.7

. Tokie yra šie du aspektai. Jie *priešingi* vienas kitam ir vis dėlto esmiškai *tarpusavyje susiję.* Vienas teigia pažinimo *besąlygiškumą, absoliutumą ir aprioriškumą.* Kitas -jo (visuomenini ir istorinį) *sąlygotumą* ir *reliatyvumą konkrečios kalbos* atžvilgiu. Be to, aspektai nurodo vienas kitą ir vienas kitą suponuoja:

- Jeigu aš sakau: "Bet koks pažinimas yra kalbiškai sąlygotas ir priklauso nuo supratimo istoriškumo", tai aš jau darau prielaidą, kad egzistuoja absoliutus, transcendentalinis kalbos prasmingumas, kuriame aš galiu kalbėti apie konkrečią kalbą, t. y. kad aš galiu kalbėti absoliučia, "neistorine" prasme apie konkrečias istorinio supratimo apraiškas. *Hermeneutinis reliatyvumas reikalauja kaip prielaidos transcendentalinio absoliutumo.*
- Jeigu aš sakau: "Pažinimas yra absoliučiai apriorinių apibrėžtumų ar absoliučiai transcendentalinio kalbiškumo padarinys", tai lygiai taip pat negaliu tuo pasitenkinti. Juk aš žinau, kad visa, ką kaip prielaidą turiu laikyti transcendentaliniais dalykais, aš galiu refleksijos būdu paversti empiriniais dalykais. Žinoma, tuo aš vėl postuluoju transcendentalumą. Bet nors transcendentalinį postulatą (subjektą, kalbą) aš galiu paversti empiriniu dalyku (empiriniu Aš, konkrečia kalba), vis dėlto žinau: *Transcendentalumas tik įkūnytas, tik konkrečioje kalboje, tik visuomenė-*

je ir istorijoje yra realus.

Yra žmonių, kurie šiuos aspektus painioja *su požiūriais.* Vieni yra *reliatyvistai* ir mano, kad viskas sąlygiška. Jie ginčijasi su kitais, kurie mano turį *absoliučią, visuotinai galiojančią tiesą.* Pirmieji pralaimi įveikus skepticizmą (1.3.3), pastarieji - hermeneutiniame rate (2.1.3). Tačiau ir vieni, ir kiti atstovauja *būtiniems dialektinio dalyko aspektams.* Kiek klaidingi jų požiūriai, tiek teisėti šie aspektai. Abu aspektai surišti tarpusavyje, jie įgalina tą žmogiškąjį pažinimą, kuris drauge yra ir tiesa, ir "dalinis pažinimas" (1 Kor 13,9).

E. HEINTELIS taip apibendrina šį faktą:

> Kalba, kaip konstitutyvus objektiškumo apskritai įtarpinimo momentas, ir konkreti kalba, kaip konstitutyvus konkretaus objektiško kalbinio pasaulėvaizdžio įtarpinimo momentas, turi būti skiriami, bet vis dėlto jie išlieka susiję, nes galiausiai ir fundamentalioji, filosofiškai reikšminga objektiškumo konstitucija visuomet vyksta konkrečioje kalboje. Konkreti kalba, kaip kalba fundamentaliu filosofiniu ir konstitutyviuoju požiūriu, t. y. transcendentaliai, yra "absoliuti"; kalba, kaip konkreti kalba santykyje su kitomis konkrečiomis kalbomis, yra "reliatyvi" ir, atitinkamai, konstitutyvi konkretaus kalbinio pasaulėvaizdžio atžvilgiu. (HEINTEL (1), 321)

4.4.5.1 Universalioji gramatika (N. CHOMSKY)

Šio dialektinio dalyko kontekste įdomu pažvelgti į teoriją, kurią yra iškėlęs N. CHOMSKY. Jis taria, kad egzistuoja įgimtas kalbinis žmogaus sugebėjimas ir šia prasme pripažįsta (remdamasis klasikiniu racionalizmu, plg. 4.2.3.2) *įgimtas idėjas.* Kiekvienas žmogus turįs įgimtą, nuo patyrimo nepriklausomą informaciją, taigi jam, kaip rūšies atstovui, būdingą, biologiškai determinuotą aprioriškumo sistemą. Šios idėjos - tai *lingvistinės universaluos* (bendros kalbinės formos), sudarančios bendražmogišką *universaliąją gramatiką,* iš kurios kildintinos visos atskirų kalbų gramatikos. Tuo grindžiamas visų žmogiškųjų *kalbų panašumas.* Ši įgimta, genetinė informacija leidžia vaikui universaliąją gramatiką *transformuoti* į atskirą savo gimtosios kalbos gramatiką. Todėl vaikas taip lengvai išmoksta gimtąją kalbą. Jis turi įgimtą sugebėjimą nedidelės kalbinės patirties pagrindu atlikti šią transformaciją.

Ši teorija yra *empirinė* teorija ir todėl reikalauja empirinio patvirtinimo. Mes čia ją minime ne tik todėl, kad daug dėmesio jai skyrė analitinė filosofija, bet ir todėl, kad net tokioje empirinėje teorijoje atsiskleidžia panašus skirtumas, kurį aukščiau (4.4.5) įžvelgėme tarp transcendentaliai apriorinio kalbiškumo ir konkrečios kalbos.

4.4 skyriaus santrauka

- Mes skiriame *analitinę* ir *neanalitinę* kalbos filosofiją. *Analitinė* filosofija žvelgia į kalbą kaip \ tam tikrą empirinę duotybę. Ji reiškiasi kaip *loginė* arba kaip *lingvistinė* kalbos analizė. *Neanalitinė* kalbos filosofija pabrėžia *transcendentalinę* kalbos prasmę.
- Kalbinės išraiškos yra *daugiau negu paprasti ženklai.* Pažymėtinas atvaizduojamasis ir metaforinis kalbos pobūdis. Dėl savo lankstumo ji prisiderina prie tautų ir individų.
- Kalba iš esmės yra *tripusė,* t. y. ji reiškiasi kaip subjekto-subjekto-objekto santykis. Aš kalbu su Tavimi apie Tai.
- Nėra nei *idealių reikšmių viešpatijos,* kuri galėtų būti atskirta nuo konkrečios kalbos, nei *bekalbio pasaulio savaime.*
- *Transcendentalinis* ir *hermeneutinis* aspektai, absoliutumas ir reliatyvumas, besąlygiškumas ir sąlygotumas - visa tai yra *dialektinis* dalykas, būdingas visam žmogiškajam pažinimui ir kalbėjimui. Viena vertus, visame pažinime ir kalbėjime visuomet jau postuluojama absoliuti, transcendentalinė pažintinė ir kalbinė prasmė. Kita vertus, transcendentalumas reiškiasi tik konkrečia kalba istoriniame kontekste.

4.5 Logika

4.5.1 Kas yra logika?

Žodis "logika" kyla iš graikiškojo *logos,* kuris verčiamas kaip "žodis", "protas" arba "dvasia". Apie logiką kalbama keliomis prasmėmis:

- o *Transcendentalinė logika* (43.2.2): KANTAS ją supranta kaip apriorinių intelekto (kategorijų, pagrindinių teiginių) ir proto (idėjų) apibrėžčių doktriną.
- o *Dialektinė logika:* HĖGELIS ją supranta kaip mėginimą dialektiškai (3.2.1.1) sujungti transcendentalines intelekto apibrėžtis su ontologinėmis būties apibrėžtimis.
- o *Formalioji logika:* ARISTOTELIS ją apibūdina kaip mokslą apie mąstymo ar kalbėjimo/o/TOfl/^ *išvadų taisyklingumą.*

Toliau pateiksime *formaliosios logikos* įvadą.

Ką reiškia *išvadų taisyklingumas,* gali parodyti pavyzdys: "Jeigu visi žmonės mirtingi, o Sokratas žmogus, tai Sokratas mirtingas". Mes sakome: tai logiška. Kodėl? Todėl, kad išvada "tai Sokratas mirtingas" gali būti *išvesta* iš teiginio "jeigu visi žmonės mirtingi, o Sokratas - žmogus". Frazę "tai Sokratas mirtingas" vadiname *išvada* iš *prielaidų* "jeigu visi žmonės mirtingi" ir "Sokratas - žmogus".

Čia svarbu dar štai kas. Kalbėdami apie formalų loginį išvadų taisyklingumą, turime galvoje tiktai teiginių *formą,* o ne jų *turinį.* Tai rodo pavyzdys: "Jeigu visi paukščiai - žinduoliai, o visos šarkos - paukščiai, tai visos šarkos - žinduoliai". Suprantama, išvados turinys čia klaidingas. Bet pati išvada logiškai išplaukia iš prielaidų. Išvada padaryta taisyklingai. Kad pirmosios prielaidos "Visi paukščiai - žinduoliai" turinys klaidingas - šitai logikui nerūpi. Jį domina vien išvadų taisyklingumo *formalios sąlygos.*

Kas *yra formaliosios logikos objektas?* Galime pasakyti, kad formalioji logika visuomet jau remiasi kalbiniu buvimu-pasaulyje (1.3.1) ir yra specifinė, *antrinė refleksija* apie šį kalbinį buvimą-pasaulyje. Ji nagrinėja jį *abstrakčiai,* tiksliau -jo formalaus išvadų taisyklingumo požiūriu.

Anot TOMO AKVINIEČIO, logikos objektas - tai *antrinių sąvokų* (intentiones secundae) sritis. Jis taip apibrėžia skirtumą tarp pirminių ir antrinių sąvokų: "Pirminiu bodu suvokiami kaip tik sielai išoriški daiktai, į kuriuos suvokiantis intelektas pirmiausia atsigręžia. Antriniu bodu suvokiamomis vadinamos tos sąvokos, kurios atskleidžia suvokimo bodą. Juk [suvokimą] intelektas suvokia antriniu būdu, kai jis pats apie save reflektuoja ir suvokia savo suvokimą bei tą bodą, kuriuo jis suvokia" (De potentia 7, 9). Tokiu būdu sąvoka, kurią aš susikuriu mąstydamas akmenį, yra pirminė sąvoka. Jeigu aš susikuriu akmens sąvokos sąvoką (pvz., kai sakau: "Akmuo" yra teiginio "Akmuo apskritas" *subjektas),* tai ji yra antrinė sąvoka. Taigi sąvokos "subjektas", "predikatas", "rūšis", "giminė", "išvada", "prielaida" ir 1.1. yra antrinės sąvokos. Ir šia prasme logikos kalba yra *antrinė* kalba - kalba, kuria kalbama apie kalbą.

Atkreipkime dėmesį į dar du svarbius formaliosios logikos ypatumus:

- *Formalioji logika neturi nieko bendra su psichologija.* Jai nerūpi, kaip ir ką kalba ar mąsto empiriniai subjektai (konkretūs žmonės). Ji nėra empirinis mokslas.
- *Formalioji logika yra griežtai apriorinė.* Ji tiria mąstymo apskritai formalias struktūras, bendriausias išvadų taisyklingumo sąlygas.

KANTAS taip apibendrina abi šias ypatybes:

Kaip bendroji logika, šis mokslas abstrahuojasi nuo intelektinio pažinimo bet kokio turinio ir nuo jo objektų skirtingumų ir turi reikalą tik su gryna mąstymo forma... Kaip grynoji logika, jis neturi jokių empirinių principų, taigi nieko neperima... iš psichologijos, kuri dėl to neturi jokios įtakos intelekto kanonui. Jis yra įrodomoji doktrina ir jame viskas turi būti tikra visiškai a priori. (GPK B 78//100)

WITTGENSTEINAS (2.2.2) nurodo, kad logikos teiginiai yra *tautologinio* pobūdžio, kad jie yra be turinio.

6.1 Logikos teiginiai yra tautologijos. 6.11 Tad logikos teiginiai nieko nesako. (Jie yra analitiniai.) 6.111 Teorijos, leidžiančios bent vienam logikos teiginiui atrodyti turiningam, yra visuomet klaidingos. (Traktatas)

Kaip antrinis kalbėjimas apie kalbą, formalioji logika dvejopa prasme remiasi kasdiene kalba:

- o Kasdienė kalba iš esmės yra toji kalba, *apie kurią* kalba logika. Loginė analizė yra visuomet jau duotos kalbos analizė.
- o Kasdienė kalba iš esmės yra toji kalba, *kuria* logika įsiveda savo sąvokas ir aksiomas (= principus).

Formalioji logika gali vystytis tik kasdiene kalba kalbėdama *apie* kasdienę kalbą. Ši pastaba svarbi. Ji reiškia, kad formalioji logika būtinai remiasi kasdiene kalba (t. y. neanalizuojama kalba) ir pastarosios *niekada neaprėpia*. Vėlyvasis WnTGENSTEINAS yra parodęs (2.2.5), kad abstrakti formalioji loginė analizė iš principo negali aprėpti gyvojo kalbos vartojimo tuo pavidalu, kuriuo jis iš tikrųjų reiškiasi kalbiniuose žaidimuose.

45.1,1 Formalioji ir transcendentalinė logika

Pagal KANTĄ, formalioji logika domisi tik *mąstymo forma* ir todėl yra tik "negatyvi tiesos sąlyga": "tačiau toliau logika negali eiti, irjokiu kriterijumi ji negali atskleisti suklydimo, susijusio ne tik su forma, bet ir su turiniu". (GPK B 84//104). *Transcendentalinei logikai,* be šių (formaliai loginių) tiesos sąlygų, rūpi išsiaiškinti "šio pažinimo turimo teisingumo požymį" (B 83//103), Todėl transcendentalinė logika eina prie *sintetinių* (t. y. netautologinių) *apriorinių pagrindinių teiginių* (43.2.2.1), kurių formaliojoje logikoje nėra ir negali būti. Juk formalioji logika atskleidžia tik negatyvias, formalias pažintinės sintezės sąlygas, o ne pozityviąsias, turinines.

4.5.12 Formaliosios logikos istorija

I. M. BOCHENSKI (1) formaliosios logikos istoriją yra palyginęs su banguota linija, kurioje yra trys pakilimai ir trys smukimai. Pagal tai galime išskirti tris pagrindines formaliosios logikos raidos epochas:

- O *Antikinė logika.* ARISTOTELIS laikomas formaliosios logikos pradininku. Jo loginiai darbai buvo surinkti vadinamajame Organone (= įrankyje). Didelės reikšmės taip pat turėjo *Megaros-stoikų* mokykla. Po šio pirmojo pakilimo eina platus nuosmukio tarpas, kai nepasirodė nė vieno reikšmingesnio logiko.
- O *Scholastinė logika.* Jos sužydėjimo laikas - pirmiausia XIII amžius. Žymiausi logikai: ALBERTAS DIDYSIS, ROBERTAS KILWARDBY, WILLIAM SHYRESWOOD ir PETRAS ISPANAS (= Popiežius JONAS XXI). Po augimo periodo XFV-me ir XV-me amžiuje vėl smukimas, užtrukęs iki pat XIX amžiaus. Vienintelis žymus logikas šiame nuosmukyje buvo G. W. LEIBNIZAS.
- O *Matematinė logika* (taip pat vadinama simboline logika arba logistika) susiformuoja maždaug XIX amžiaus viduryje. Pagrindiniai šios šiuolaikinės logikos atstovai: G. BOOLE, A. DE MORGAN, E. SCHRODER, C. S. PEIRCE, G. FREGE, G. PEANO, B. RUSSELL,

A. N. WHirEHEAD, D. HILBERT, L. E. J. BROUWER, J. LUKASIEWTCZ, A. TARŠKI, R. CARNAP ir K. GODEL.

Šie trys didieji formaliosios logikos raidos etapai sudaro *vieningos formaliosios logikos* tradiciją:

"a) Visi tradicinės logikos dėsniai priklauso logistikos dėsniams; b) bet daug pastarosios dėsnių nepriklauso pirmajai; c) logistikos raiškos priemonės (jos apibrėžimai, išvedimo taisyklės ir pan.) žymiai pranoksta tradicinę logiką savo griežtumu ir veiksmingumu." (BOCHENSKI-MENNE, 12).

4.5,1.3 **Filosofija ir formalioji logika**

Kaip formalusis mokslas, logika *visiškai neutrali* įvairių filosofinių sistemų atžvilgiu. Daugelis žymių logikų buvo taip pat žymūs filosofai (pvz., ARISTOTELIS, LEIBNIZ, WHITEHEAD, WITTGENSTEIN), tačiau laikėsi skirtingų filosofinių pažiūrų. Paplitusi nuomonė, esą formaliosios logikos taikymas filosofijoje yra neopozityvistinės (2.2.3) nuostatos apraiška, yra grynas prietaras, paaiškinamas tuo, kad daugelis neopozityvistų buvo taip pat žymūs logikai.

Lyginant su filosofija, formalioji logika yra *organonas* (instrumentas, įrankis). Kadangi formalioji logika, kaip mokslas apie antrines sąvokas (4.5.1), yra visuomet *antrinė* refleksija, besiremianti kalbiniu buvimu-pasaulyje, formaliosios logikos taikymas filosofijoje taip pat remiasi jau diferencijuota filosofine problematika. Todėl formalioji logika *nėra* filosofijos etalonas. Kaip, anot vėlyvojo WITTGENSTEINO, loginė analizė tik sąlyginai gali aprėpti gyvąjį kalbos vartojimą kalbiniuose žaidimuose, taip ji tik sąlyginai gali aprėpti ir filosofinių kalbinių žaidimų kalbos vartojimą.

Vis dėlto turi pagrindo patarimas, kurį GOETHES "Fauste" Mefistofelis duoda studentui:

"Pastudijuokit logiką, kad protas,
{drausmintas gerai ir išdresuotas,
Priprastų prie apynasrio..."

Formaliosios logikos taikymas filosofijoje gali nemažai prisidėti problemas suskirstant, paprastinant ir aiškinant. Daugeliui filosofų, rašančių nepakeliamai sudėtinga kalba, galima būtų patarti savo teiginius logiškai paanalizuoti ir formalizuoti. Tada galbūt jie rašytų suprantamesnių stiliumi.

4.5.1.4 **Logistika ir metalogika**

Šiuolaikinėje formaliojoje logikoje skiriame dvi dideles sritis: logistiką ir metalogiką.

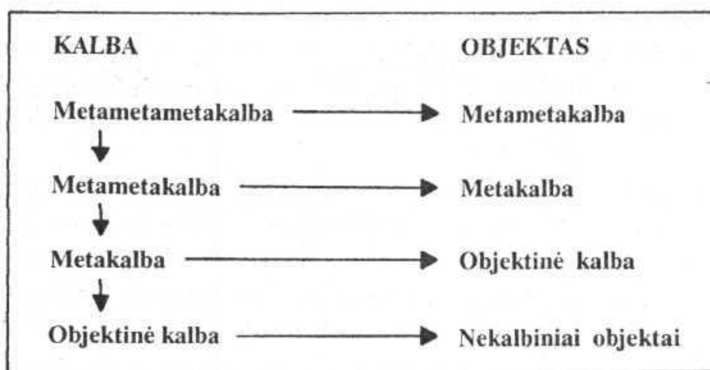
Logistika (= matematinė ar simbolinė logika) yra *loginio skaičiavimo*

teorija. Logistikai rupi atlikti tokį griežtą formalizavimą, kad ženklais (simboliais) galima būtų "skaičiuoti", laikantis nustatytų operavimo taisyklių (kaip matematikoje). Tam visiškai abstrahuojamas! nuo bet kokio turinio (4.5.1) ir eliminuojama (dažnai netiksli) kasdienė kalba. Tad loginis skaičiavimas yra "ženklų sistema su jai priklausančiomis operavimo taisyklėmis" (BOCHENSKI-MENNE). Pvz., šachmatai arba algebra yra toks skaičiavimas.

Metalogikoje aiškinamasi *formalios loginio skaičiavimo prielaidos.* Tai reiškia, kad, prieš sudarant loginio skaičiavimo sistemą ir joje "logiškai skaičiuojant", turi būti išsiaiškinta ženklų reikšmė ir vartojimas. Metalogika dažnai vadinama *semiotika* (iš gr. se*ma* arba *semeion* = ženklas). Skiriama trys *ženklo matmenys* ir, atitinkamai, trys metaloginės disciplinos:

o *Sintaktika* yra mokslas apie *ženklą kaip tokį* (pvz., jo garsinę ir rašytinę formą), taip pat apie *ženklų tarpusavio santykius.* Čia nekreipiama dėmesio į ženklo reikšmę ir jo vartojimą komunikacijai. Ženklo prasmė apibrėžiama grynai *operatyviai,* t. y. nustatoma, *pagal kokias taisykles tam tikros kalbos ženklai turi būti vartojami,* kad jais būtų galima '"skaičiuoti".

o Semantika yra mokslas apie *ženklų reikšmes,* apie ženklų santykį su tuo, *ką jie reiškia.* Antai dažnai sakoma, kad *tikriniai vardai* žymi objektus, *predikatai* - savybes arba santykius, o *sakiniai* - dalykų padėtį. Ypač svarbus yra *kalbos lygmenų (tipų)* skyrimas: kalba, kuri žymi nekalbinius objektus, savybes, santykius ir dalykų padėtis, vadinama *objektine kalba.* Kalba, kuri žymi objektinės kalbos ženklus, vadinama *metakalba.* Kalba, kuri žymi metakalbos ženklus, vadinama *metametakalba* ir 1.1.



21 pieš.: Kalbos lygmenų skyrimas

Pavyzdys: "Jonas eina į mišką" yra objektinės kalbos sakinys. ""Jonas" yra tikrinis vardas" yra metakalbos sakinys. Loginis skaičiavimas paprastai vyksta objektinėje kalboje. Jo

operavimo taisyklės formuluojamos metakalboje. Šias operavimo taisykles galiu, suprantama, savo ruožtu padaryti skaičiavimo objektu. Bet tam man reikalingos operavimo taisyklės, kurias turiu suformuluoti metametakalba. Matome, kad bet koks loginis skaičiavimas galiausiai remiasi (4.5.1 pabaiga) neformalizuota (kasdiene) kalba. Kalbos lygmenų skyrimas ypač svarbus dėl to, kad jo nepaisymas veda prie loginių *paradoksu*. Seniausias ir žinomiausias iš jų - "Melagio" paradoksas, kurį yra atradęs EPIMEniDAS (VI a. p.m.e.). Jį cituoja apaštalas PAULIUS: "Vienas iš jų [kretiečių], jų pačių pranašas, yra pasakęs: "Kretiečiai visuomet melagiai, pikti žvėrys, tingūs pilvai" (Tit 1. 12). Jeigu kretietis sako: "Visi kretiečiai - melagiai", tai ar šis sakinys teisingas, ar klaidingas? Matome, kad jeigu jis teisingas, tai jis klaidingas. Su panašiu paradoksu susiduria tas, kuris imasi uždavinio sudaryti katalogą visų tų katalogų, kurie nenurodo savęs. Ar šis katalogas visų tų katalogų, kurie nenurodo savęs, gali save nurodyti, ar ne? (RUSSELLO paradoksas). Loginiai paradoksai atsiranda, kai neskiriamos skirtingų kalbos lygmenų (tipų) išraiškos.

o *Pragmatika* yra mokslas apie *santykius tarp ženklų ir jų vartotojų*. Čia domimasi praktiniu komunikaciniu ženklų vartojimo kontekstu, kur kalbantysis figūruoja kaip komunikacinių veiksmų dalyvis.

4.5.2 Žodis ir reikšmė

Ženklas yra tai, kas nurodo kažką kita (ženklinamąjį). Kalbines išraiškas logikas traktuoja kaip ženklus (plg. 4.4.2).



22 pieš,: Semiotinis kubas pagal BOCHENSKI (2)

Žodžiai irgi yra ženklai. Žodį pirmykštėje reikšme mes suprantame kaip žmogaus kalbos padargais artikuliuotą, akustiškai suvokiamą ženklą, kurį galime pavadinti *akustema.* Ją atitinkantį rašytinį ženklą vadiname *grafema,* žodį atitinkančią psichinę būseną vadiname *psichema,* o gestais reiškiamą žodį - *kinema.* (A. MENNE, 15)

432.1 Tikriniai vardai ir predikatai

Išskirsime dvi svarbias žodžių grupes:

- Žodžius, *kurie objektą atitinka arba neatitinka.* Juos *vadiname predikatais.*

  Predikatai pažymėti kursyvu: Sokratas *yra filosofas. Tai-klevas.* Petras *skaito. Tai juokinga.*

- Žodžius, *kurie atstovauja objektui arba jį žymi. Tikriniai vardai* (pvz., "Aristotelis", "Palanga", "Nemunas") atstovauja objektui. Vietoje tikrinio vardo dažnai vartojami *aprašai.* Čia vartojami parodomieji žodžiai (pvz., "štai čia"), parodomųjų žodžių ir predikatų jungimai (pvz,, "šis kalnas") arba kitokios išraiškos (pvz., "Šiaurės Atėnai", "Lietuvos karalius").

Tikriniai vardai ir aprašai objektams atstovauja arba juos "žymi" (G. FREGE). *Bet kam atstovauja arba ką žymi predikatai?* Juk akivaizdu, kad predikatas "langas" žymi ne tik *štai šį* langą. Predikatai yra *bendri.* Todėl scholastai juos vadindavo *universaliomis.*

Bendrumas gali būti suprantamas dvejopa reikšme - *ekstensine* ir *intensine.*

- Predikato *ekstensija* (kitaip: apimtis) yra jo *designatų klasė* (t. y. visuma daiktų, kuriuos jis žymi). Antai predikato "karvė" ekstensiją sudaro visos karvės.
- *Intensija* (čia: reikšmė) yra tai, ką predikatas *išreiškia,* t. y. ką jis apie objektą taria. Tad intensija, arba reikšmė, yra tai, kieno atžvilgiu predikato *designatai panašūs.* Intensija dažnai taip pat vadinama *sąvoka.*

  Tačiau šio žodžio vartosena nėra vienareikšmė. Kartais "sąvoka" suprantama kaip žodis kartu su savo reikšme, kartais - tik žodžio reikšmė.

Įsidėmėkime: Predikatai *išreiškia* intensijas (reikšmes, sąvokas), bet jų nežymi. Jie greičiau žymi objektus (designatus) *pagal apibrėžtas reikšmes.*

4JS22 **Vienareikšmiškumas ir daugiareikšmiškumas**

Santykius tarp žodžių, reikšmių ir objektų vadiname *semantiniais santykiais* (4.5.1.4). ARISTOTELIS skyrė du pagrindinius semantinių santykių tipus:

- *Vienareikšmiškumas:* Vienodo pavidalo žodžiai žymi ta pačia reikšme skirtingus objektus.

  Sakinyje "Brigita, Kristina ir Pranas yra žmonės" žodis "žmonės" reiškia tą patį visų trijų designatų atžvilgiu. "Žmogus" vienareikšmiškai žymi tris designatus.

- *Daugiareikšmiškumas:* Vienodo pavidalo žodžiai skirtingomis reikšmėmis žymi skirtingus objektus.

  Antai žodis "žiedas" reiškia viena, kai juo žymime žydinčio augalo dalį, ir visai ką kita, kai juo žymime ant piršto nešiojamą papuošalą. "Žiedas" žymi šiuos designatus daugiareikšmiškai.

ARISTOTELIS skiria dar *atsitiktinį* ir *neatsitiktinį* daugiareikšmiškumą. Atsitiktinio daugiareikšmiškumo atveju žodis tik atsitiktinai susijęs su visiškai skirtingomis reikšmėmis (pvz., "žiedas"). Neatsitiktinio daugiareikšmiškumo atveju žodžiai yra vienodo pavidalo ne atsitiktinai, o todėl, kad jų designatai tam tikru būdu susiję. Sis neatsitiktinis daugiareikšmiškumas vadinamas *analogija.* Galime išskirti du pagrindinius analogijos tipus:

- *Atribucijos analogija (attributio* = lot. priskyrimas). Du skirtingi daiktai žymimi tuo pačiu žodžiu skirtingomis jo reikšmėmis, nes vienas daiktas "priskirtas" kitam, vienas daiktas priklauso nuo kito arba jį nurodo.

  ARISTOTELIUI priklauso žinomas žodžio "sveikas" pavyzdys. Sakome apie Ingridą, raudonus Ingridos skruostus ir apie vaisius, kad jie sveiki. *Tikrąja* prasme tik pati Ingrida gali būti sveika. Vaisiai yra sveika, nes jie *teikia* sveikatą žmogui (pvz., Ingridai). Ingridos raudoni skruostai yra sveiki, nes jie rodo, kad Ingrida sveika.

- *Proporcijos analogija (proportionalitas* - lot. dviejų (ar keleto) santykių santykis, kaip, pvz., matematikoje: "2:4 = 3:6"). Čia tuo pačiu žodžiu skirtingomis reikšmėmis žymimi du skirtingi daiktai, kadangi jie tarpusavyje susiję tais pačiais arba panašiais santykiais.

  Pagal ARISTOTELĮ, sparnų santykis su paukščiais yra toks pat, kaip pelekų su žuvimis. Tad vieną ir kitą galima vadinti "galūnėmis". Taip pat skirtingi kalbos lygmenys (tipai) yra susieti tarpusavyje proporcijos analogija (4.5.1.4). Atskira proporcijos analogijos forma yra *metaforinė* kalba, t. y. kalba, naudojanti *perkeltines* reikšmes. Antai kalbame apie "besijuokiančią pievą", nes žydinti pieva kažkuo primena besijuokiantį žmogaus veidą.

Analoginė kalba svarbi filosofijai. Kadangi filosofijai visuomet rūpi neempirinės empiriškumo sąlygos (1.4.1.3 ir 1.5), visuomet iškyla klausimas, kaip šį neempiriškumą kalbos priemonėmis ^gauti iš to, kas empiriškai duota (1.3.1). Sis klausimas veda prie *atribucijos*

analogijos struktūros. Svarbiausi analogijos panaudojimo filosofijoje atvejai šie: Kadangi kalbos vienareikšmiškumas baigiasi ties *kategorijomis* (3.2.2. Iir4.3.2.2.1),o ***transcendentalijos*** kategorijas peržengia (3.3), transcendentalinės sąvokos (būtis, vienis, tiesa, gėris, grožis) būtinai yra analoginės ARISTOTELIO atribucijos analogijos prasme; juk pirmine prasme jie žymi substanciją, o antrine (kaip "sveikumo" pavyzdyje) - akcidentines kategorijas, kurios savo ruožtu atributiškai santykiauja su substancija. "Aktas" ir "potencija" (3.2) taip pat yra analoginiai žodžiai, bet jau proporcijos analogijos prasme, nes substancinė forma ir akcidentinis apibrėžtumas vadinami aktu todėl, kad substancinė forma taip pat santykiauja su materija, kaip akcidentinis apibrėžtumas su substancija. Analogijos problema tapo ypač svarbi filosofinėje *teologijoje:* Apie Dievą gali būti kalbama tik analogine kalba. Kadangi ši problema ir daugybė kitų filosofijos problemų yra susijusios su žodžio "būtis" daugiareikšmiškumu, būties analogija *(Analogia entis)* buvo viena pagrindinių filosofijos temų. 7.2.1.2

4.5.2.3 Apibrėžimas

Galime išskirti *analitinius* ir *sintetinius* apibrėžimus.

o *Analitinis* apibrėžimas gaunamas *analizuojant* apibrėžiamąjį žodį ar sąvoką (= lot. definiendum). Tad apibrėžiamąjį dalyką, definiendumą, *aiškiname* pasiremdami kalbos vartosena.

Pvz., analizuojame žodžio "senbernis" vartoseną ir apibrėžiame "senbernį" kaip "nevedusį vyrą". Klasikinė analitinio apibrėžimo forma - tai apibrėžimas per *giminę ir rūšinį (specifinį) skirtumą.* Šia prasme "žmogus" buvo apibrėžiamas kaip "protinga jusli būtybė", kur "jusli būtybė" figūruoja kaip giminė, o "protinga" - kaip rūšinis (specifinis) skirtumas. *Porfyrijaus medis* (3.4.2) teikia daug šios rūšies apibrėžimų.

o *Sintetinis* apibrėžimas yra *nustatymas.* Mes patys nustatome, kaip tam tikrą žodį norime vartoti.

Antai mes galime nustatyti, kad, pvz., "Žemaičių plentas" bus vartojamas vietoje "plentas, jungiantis Kauną su Klaipėda". Čia mes neanalizuojame esamos vartosenos, bet nustatome būsimą kalbos vartoseną.

Apibrėžimus taip pat galima suprasti kaip *sutartines santrumpas.* Pagal tai apibrėžiamoji išraiška (= *definiendum)* yra apibrėžiančiosios išraiškos (= *definiens)* sutrumpinimas. Tarp definiendumo ir definienso logikai rašo ženklą" = df". Tad galime rašyti:

Žmogus = df protinga jusli būtybė

Žemaičių plentas = df plentas, jungiantis Kauną su Klaipėda

4.5J!.4 Universalijų problema

Tas faktas, kad predikatai gali būti interpretuojami ekstensiškai ir intensiškai (4.5.2.1), sukėlė vadinamąją universalijų problemą. Universalijos - *tai bendros sąvokos.* Mes čia apsiribosime vienareikšmėmis universalijomis,

nekreipdami dėmesio į analogines universali] aš (4.5.2.2). Tokios universalijos yra predikatai, *kurie tapačia intensija žymi skirtingus designatus.* Antai žodis "švedas" sako apie visus švedus tą patį, nepaisant visų galimų jų skirtingumų. Kaip šį *bendrumą* paaiškinti? Pradžioje apibūdinkime dvi kraštutines pozicijas:

- *Universalijų realizmas:* Jis taria, kad egzistuoja *bendros, idealios esybės,* kurios kažkokiu būdu yra *atskirtos* nuo realių, egzistuojančių daiktų. Kaip tikriniai vardai (4.5.2.1) žymi realius daiktus, taip ir universalijos (predikatai) žymi šias idealias esybes.

  Antai jeigu turiu šunį, vardu Sargis, tai sakinyje "Sargis yra šuo" žodis "Sargis" žymi šį mano šunį, o "šuo" - nuo šio šuns atskirą, bendrą šuns apskritai idėją, ši koncepcija dažnai gretinama su PLATONO idėjų doktrina (1.8.2). Bet nereikia pamiršti, kad pats PLATONAS savo vėlesniuose darbuose universalijų realizmą atmetė kaip nepagrįstą.

- *Nominalizmas:* Jis taria, kad universalijos tėra vardai (lot. *nomen),* kurie nieko *nereiškia,* o tik žymi. Tad jos yra žodžiai, kurie, kaip ir tikriniai vardai, yra realių daiktų ženklai. Skirtingų daiktų panašių empirinių požymių pagrindu šie žodžiai taikomi ne tik kaskart atskiram daiktui, bet daugeliui daiktų (panašių daiktų klasei).

  Pvz., tam tikrą empirinį daiktą pavadinu "kate". Tada pastebiu, kas esama daugiau daiktų, kurie pasižymi panašiais empiriniais požymiais (dydžiu, išvaizda, elgesiu ir 1.1.), kaip ir tas daiktas, kurį pavadinau "kate". Todėl ir šiuos daiktus vadinu "katėmis". Šitaip žodis "katė" interpretuojamas grynai ekstensiškai ir todėl jis neturi jokios reikšmės. Nominalizmas dažniausiai yra *empiristinės* pozicijos išraiška. (4.2.3.1).

Abi šios kraštutinės pozicijos pasirodė filosofiškai nepagrindžiamos.

Universalijų realizmas teigia bendrųjų turinių idėjų savaimingumą, kuris tiesiogiai veda į šmėklišką metafiziką (4.1.3). Juk kas gi turėtų *būti* šios atskirtos nuo daiktų idėjos? Ir kas, antra vertus, turėtų *būti* nuo idėjų atskirti daiktai? Ši pozicija susiduria su daugybe ontologinių ir epistemologinių aporijų.

Vieną iš jų atskleidė PLATONAS vadinamojoje "trečiojo žmogaus" aporijoje: Jeigu realus žmogus ir idealus žmogus yra vienas nuo kito atskirti, tai kyla klausimas, kodėl abu juos vadiname "žmogumi". Tektų pripažinti žmogaus idėją, kuri apimtų realų žmogų ir idealų žmogų. Bet kad šią idėją ir realų žmogų galima būtų pavadinti "žmogumi", vėl reikalinga žmogaus idėja ir 1.1.

Tuo visai nenorime paneigti idėjų *Dievo prote doktrinos.* Juk šios idėjos Dievo prote toli gražu nėra mūsų žodžių reikšmės. *Nominalizmas,* kaip tai parodė HUSSERLIS (2.1.1), nesuvokia, kad panašumas visuomet grindžiamas tapatumu. Smailųjį ir bukąjį trikampį tik todėl galime pavadinti "trikampiu", kad turime trikampiškumo *sąvoką* ir, remdamiesi tik šia sąvoka, vadiname juos abu tam tikru požiūriu "panašiais". Bet ši sąvoka negali būti redukuota į juslinius empirinius vaizdinius. Ji gali būti aiškinama tik kaip

nejuslinis dvasinės galios darinys, būtent intelekto darinys (plg. 4.2.2.2, 4.3.1.2,4.3.2.2). Panašiai kaip empirizmas, nominalizmas siekia eliminuoti būtent šią dvasinę galią, kad viskas būtų redukuojama į jusliškai aprašomus terminus. Kaip rodo žemiau pateikiamas tekstas, nominalizmo negali išgelbėti ir empiristinė abstrahavimo teorija:

> Tradicinėje filosofijoje, pvz., sąvokos "žmogus" abstrahavimas vaizduojamas taip: imami atskiri žmonės ir mintyse atsiejami jų skirtingumai (pvz., ūgis, plaukų spalva, amžius, lytis, sumanumas ir 1.1.), paliekant tik panašumus; gautas abstraktus, be atsitiktinių savybių žmogaus vaizdinys laikomas bendru žmogaus vaizdiniu arba žmogaus sąvoka. Tačiau tokia sąvokos sudarymo iš atskirų objektų idėja - atsiejant arba nekreipiant dėmesio į skirtingas savybes -yra aiškiai avantiūristinė: Iš objektų niekuomet negaunama sąvoka, ir bet kurios objektų aibės atžvilgiu esama be galo daug sąvokų, kurios bendros visiems šios aibės elementams... Pagaliau *vaizdinius* reikia griežtai skirti nuo *sąvokų;* negali būti "abstraktaus" žmogaus (nei aukšto, nei žemo, nei vyro, nei moters, nei jauno, nei seno) vaizdinio, bet puikiausiai yra sąvoka "žmogus", kurios turinys nėra apibrėžtas nei ūgio, nei lyties, nei amžiaus požiūriu. (KUTSCHERA (1), Bd. II, 476 f.)

Sąvokų (universalijų) neįmanoma redukuoti į (juslinius) vaizdinius arba jas pagal juos aiškinti, nes jos yra *dvasinio pažinimo* darinys. Tas faktas, kad daugybę skirtingų daiktų galime vienareikšmiškai pažymėti taip pat skambančiais žodžiais, gali būti paaiškintas tik kaip nejuslinės, dvasinės sąvokų sudarymo galios padarinys. Intelektas sukuria iš juslinės medžiagos bendrąją sąvoką (intensiją).

Kokiu mastu universaluos išreiškia ontologines apibrėžtis? Ši universalijų ontologinės reikšmės problema grąžina mus prie pagrindinių ontologijos klausimų (3.1 Įvadas, 3.1.6,3.2.2). Pačioje universalijų problematikoje galime išskirti *skirtingos ontologinės svarbos universalijas.*

Ontologiškai reikšmingiausia sąvoka yra toji, kuri išreiškia natūralios substancijos esmę, kaip, pvz., sąvoka "žmogus" išreiškia žmogaus esmę. Platesne prasme ontologiškai reikšmingos tos universaluos, kurios figūruoja giminių ir rūšių skirtumų "medžiuose" ir kurios galį būti kildinamos iš natūraliųjų substancijų, kaip tai, pvz., rodo PORFYRIJAUS medis (3.4.2). Plačiausia prasme ontologiškai reikšmingos yra natūraliųjų substancijų akcidencijų sąvokos (3.2.2), pirmiausia neatsiejamų savybių sąvokos, taip pat akcidencijų "medžiuose" figūruojančios sąvokos. Ontologiškai tik netiesiogiai reikšmingos yra netikrųjų būtybių sąvokos (3.1.6), t. *y.* tų būtybių, kurios nėra natūraliosios substancijos ar jų apibrėžtys, pvz., dirbtinių daiktų sąvokos.

4.53 Teiginių logika

Teiginys žymi tam tikrą dalykų padėtį. Mes skiriame *elementarius teiginius* (pvz., "Vilnius yra palei Nerį") ir *sudėtinius teigimus.* Sudėtiniuose teiginiuose jungtimis "ir", "arba" ir pan. *sujungiami* elementarūs teiginiai (pvz., "Sokratas yra atėnietis ir Telšiai yra Žemaitijos sostinė"). Teiginių logika

domisi *teiginiųjungimu.* Jai nerūpi nei teiginių forma, neijų turinys, o vien *PI jungimo forma.*

Teiginiai pasižymi svarbia savybe: jie gali būti *teisingi arba klaidingi.* Ką
.7 reiškia "teisinga" ir "klaidinga" filosofine prasme, turėsime apsvarstyti vėliau. Daugelis logikų pasitenkina garsiuoju A. TARSKIO tiesos apibrėžimu, kuris filosofiškai mažai turiningas. Jis skamba taip:

> Teiginys "..." yra teisingas tada ir tik tada, jeigu... Pavyzdžiui, teiginys "New Yorke lijo 1960.II.4 10.15 vai. vietos laiku" yra teisingas būtent tuo atveju, jeigu New Yorke lijo 1960.II.4 10.15 vai. vietos laiku.

Tai reiškia, kad teiginys yra tada teisingas, kai dalykų padėtis, kuriąjis vaizduoja, yra tikra. Formaliajai logikai pakanka šio apibrėžimo.

Taigi teiginys turi *teisingumo reikšmę.* Mes išskyrėme dvi teisingumo reikšmes: *"teisinga"* ir *"klaidinga".* Šia prasme kalbama apie *dvireikšmę* logiką. Bet galima įvesti daugiau negu dvi reikšmes. Jeigu priimamos trys reikšmės (pvz., "verifikuota", "neapibrėžta", "falsifikuota"), tai kalbama apie trireikšmę logiką arba trireikšmį skaičiavimą. Teoriškai galima sukonstruoti kiek norint daug *daugiareikšmių* loginių skaičiavimų.

Centrinis teiginių logikos klausimas skamba taip:

> Kaipjungimo būdu gautų sudėtinių teiginių teisingumo reikšmė priklauso nuojungiamųjųteiginiųteisingumoreikšmės? (KAMLAH/LORENZEN, 153).

Teiginius "Lyja" ir "Gatvėse šlapia" galime sujungti į teiginį "Jeigu lyja, tai gatvėse šlapia". Kiekvienas iš pirmųjų dviejų teigimų turi tam tikrą teisingumo reikšmę. Naujojo teiginio teisingumo reikšmė priklauso nuo pirmųjų dviejų teigimų teisingumo reikšmės ir nuo jų sujungimo būdo.

Dabar įvedame naują grupę žodžių, vadinamų *jungtimis.* Tai *loginės dalelytės, kuriosjungia teigimus.* Jungtys yra tokie žodžiai kaip "ir", "arba", "jeigu - tai" ir 1.1. Yra lygiai 16 dviejų teiginiųjungimosi galimybių dvireikšmėje logikoje. Smulkiau panagrinėsime penketąjų.

4,53.1 **Teiginiųjunginiai**

4.53.1.1 Konjunkcija

Ji sudaroma du teiginius sujungusjungtimi "ir", kurią vaizduosime simboliu "^". Vietoje pirmojo teiginio rašant "p" ir vietoje antrojo - "q", konjunkcija simboliškai vaizduojama kaip "p^q". Pavyzdys: Petras mokosi griežti violončele ir Burgundijoje nuimamas vynuogių derlius.

Kaip konjunkcijos teisingumo reikšmė priklauso nuo abiejų teiginių teisingumo reikšmės? Sakome: jeigu p teisingas ir q teisingas, tai p^q teisin-

gas. Jeigu p teisingas, o q klaidingas, tai $p \wedge q$ klaidingas. Jeigu p klaidingas, o q teisingas, tai $p \wedge q$ klaidingas. Jeigu p klaidingas ir q klaidingas, tai $p \wedge q$ klaidingas. Vadinasi, konjunkcija teisinga tik tada, kai p ir q teisingi. Įprasta tai vaizduoti lentele:

p	q	$p \wedge q$
T	T	T
T	K	K
K	T	K
K	K	K

Konjunkcija

p	q	$p \vee q$
T	T	T
T	K	T
K	T	T
K	K	K

Disjunkcija

p	q	$p \rightarrow q$
T	T	T
T	K	K
K	T	T
K	K	T

Implikacija

(Paaiškinimas: "T" reiškia "teisinga", "K" - "klaidinga")

4.53.1.2 Disjunkcija

Ji sudaroma panaudojant jungtį, kurią atitinka kasdienės kalbos žodis "arba". Tiesa, žodis "arba" nėra vienareikšmis. Disjunkcijos jungtis nėra griežtai alternatyvinė. Kai sakoma "X yra lietuvis- arba rusas", šis "arba" leidžia *vieną iš dviejų arba abu.* Tad disjunkcija teisinga, kai *bent vienas* iš abiejų teiginių teisingas. Rašome "$p \vee q$".

4.53,1.3 **Implikacija**

Ji sudaroma panaudojant jungtį, kurią atitinka žodžiai "jeigu...tai". Tačiau kasdienės kalbos žodžiai "jeigu...tai" taip pat nėra vienareikšmiai. Implikacija išreiškia ne priežastinį ar tikslinį dviejų dalykų padėčių ryšį, o tik *formalų pakankamos sąlygos ryšį.* Logikai rūpi tik teiginių ryšys, o ne jais reiškiamų dalykų sąsaja. Pavyzdžiu galime paimti teiginį: "Jeigu Kaunas yra Lietuvos miestas, tai Bethovenas - didis kompozitorius". Implikacija tik tada *klaidinga, kai pirmasis teiginys teisingas, o antrasis - klaidingas.* Ją užrašome "p-»q".

p	q	p | q
T	T	K
T	K	T
K	T	T
K	K	T

Griežtoji alternatyva

p	q	$p \leftrightarrow q$
T	T	T
T	K	K
K	T	K
K	K	T

Ekvivalencija

4.53.1.4 Griežtoji alternatyva

Kasdienėje kalbojeji išreiškiama žodžiais "nėra kartu... ir...". Pvz., "X nėra kartu gydytojo ir kunigo brolis". X nėra ir tas, ir kitas; jis yra *vienas kuris iš jų arba nei vienas.* Rašome "p Į q".

4.53.1.5 Ekvivalentiškumas

Kasdienėje kalboje jis gali būti reiškiamas jungtuku "tada ir tik tada". Ekvivalentiškumo jungtis išreiškia *būtiną irpakankamą sąlygą.* Ekvivalentiškumas tik tada teisingas, kai *abu* teiginiai turi vienodas teisingumo reikšmes. Pavyzdys: "Naujieji Metai yra sekmadienį tada ir tik tada, kai Šv. Kalėdos yra pirmadienį". Rašome "p^ą".

4.5.3.2 Logikos dėsniai

Žemiau suformuluosime keletą *teiginių logikos dėsnių.* Teiginių logikos dėsniai - tai sudėtiniai teiginiai, kurie gali turėti tik teisingumo reikšmę T. Įveskime dar du simbolius:

o *Neiginys.* Jis vaizduojamas simboliu "¬".p"¬ skaitomas "ne p".

o *Skliaustai.* Paprastumo dėlei vartojame lenktinius, laužtinius ir figūrinius skliautus, kaip tai daroma algebroje. Matematinėje logikoje vietoje skliaustų dažnai naudojami taškai.

Pamėginkite dabar perskaityti dėsnius pagal tai, kaip buvo apibrėžti simboliai, pvz., "p *»q" kaip "p tada ir tik tada, kai q". Dešinėje pusėje pateikti loginių dėsnių pavadinimai.

$p \leftrightarrow p$	Tapatumo principas
$\neg(p \wedge \neg p)$	Neprieštaringumo principas
$p \mid \neg p$	Neprieštaringumo principas
$\neg\neg p \leftrightarrow p$	Dvigubo neigimo principas
$\neg\neg\neg p \leftrightarrow \neg p$	Trigubo neigimo principas
$p \vee \neg p$	Negalimo trečiojo principas
$(p \vee q) \leftrightarrow (q \vee p)$	Disjunkcijos sukeičiamumas
$[p \vee (q \vee r)] \leftrightarrow [(p \vee q) \vee r]$	Disjunkcijos asociatyvumas
$(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg q \vee p)$	Implikacijos redukavimas
$(p \wedge q) \leftrightarrow \neg(q \mid p)$	Konjunkcijos redukavimas

$(p \wedge q) \leftrightarrow (q \wedge p)$	Konjunkcijos sukeičiamumas
$(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (\neg p \leftrightarrow \neg q)$	Ekvivalencijos inversija
$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$	Modus ponendo ponens
$\neg q \rightarrow [(p \rightarrow q) \rightarrow \neg p]$	Modus tollendo tollens
$[(p \vee q) \wedge \neg p] \rightarrow q$	Modus tollendo ponens
$p \rightarrow [(p \mid q) \rightarrow \neg q]$	Modus ponendo tollens
$[(p \rightarrow r) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow [(p \vee q) \rightarrow r]$	Konstruktyvioji dilema
$(\neg q \vee \neg r) \rightarrow \{[p \rightarrow (q \wedge r)] \rightarrow \neg p\}$	Destruktyvioji dilema

23 pieš.: Teiginių logikos dėsniai

(Kai kurių žodžių paaiškinimas: asociatyvumas = sujungiamumas; redukavimas = čia: supaprastinimas; inversija = apgręžimas; modus ponendo ponens = sakymo būdas, kai teigimu teigiama; modus tollendo tollens = sakymo būdas, kai neigimu neigiama; modus tollendo ponens = sakymo būdas, kai neigimu teigiama.)

4.5.4 Predikatų logika

Grįžkime prie 4.5.2.1 skyrelio. Ten *tikrinius vardus* (ir aprašus) atskyrėme *nuo predikatų*.

4.5.4.1 Vienviečiai ir daugiaviečiai predikatai

Kalbame apie *vienviečius, dviviečius* ir *daugiaviečius* predikatus pagal tai, kiek tikrinių vardų predikatas riša.

Vienviečiai predikatai - tai, pvz., "miega" teiginyje "Birutė miega", "filosofas" teiginyje "Sokratas - filosofas". Dviviečiai predikatai yra, pvz., "didesnis už" teiginyje "Petras didesnis už Editą", "mokė" teiginyje "Aristotelis mokė Aleksandrą Didįjį" ir "myli" teiginyje "Kazimieras myli Karoliną". Triviečiai predikatai yra, pvz., "seka" teiginyje "Senelė seka vaikams pasaką", "yra sandauga" teiginyje "6 yra 2 ir 3 sandauga" ir 1.1. Teiginyje "Austrija yra tarp Lichtenšteino, Šveicarijos, Vakarų Vokietijos, Čekoslovakijos, Vengrijos, Jugoslavijos ir Italijos" predikatas "yra tarp" yra net aštuonvietis.

4,5.4J **Elementarus teiginys ir teiginio forma**

Elementariame teiginyje tikrinis vardas (arba aprašas) jungiamas su predikatu. Tam dažnai panaudojama jungtis "yra".

Mes skiriame *teiginį* ir *teiginio formą*. "Sokratas yra filosofas" - elemen-

tarus teiginys. Dabar pakeiskime tikrinį vardą "Sokratas" *individiniu kintamuoju,* t. y. laisva vieta bet kokiam tikriniam vardui ar aprašui, ir pažymėkime jį simboliu "x". Po to pakeiskime predikatą "filosofas" *predikatiniu kintamuoju,* t. y. laisva vieta bet kokiam predikatui, ir pažymėkime jį simboliu "P". Šitaip gausime *elementaraus teiginio formą* "Px". Kintamuosius pakeitus tikriniais vardais ir, atitinkamai, predikatais> iš teiginio formos vėl gaunamas teiginys.

4.5.43 **Kvantoriai**

Kvantoriai - tai ženklai, kurie visuomet surišti su individiniais kintamaisiais. Mes naudojame du kvantorius:

- *Bendrumo kvantorius* (arba generalizatorius). Jis reiškia, "kad teiginio forma *visais* jos laisvų vietų užpildymo atvejais duoda teisingą teiginį" (MENNE). Jam naudojame simbolį "$\forall$". "$\forall x$" skaitome: "visiems x galioja".
- *Egzistavimo kvantorius* (arba partikuliarizatorius). Jis reiškia, "kad bent vienas laisvos vietos užpildymo atvejis duoda teisingą teiginį" (MENNE). Jam naudojame simbolį "$\exists$". "$\exists x$" skaitome: "bent vienam x galioja".

Toliau, "$(\forall x)Px$" skaitome: "visiems x galioja, kad x yra P" ir "$(3x)\sim^{1}Px$" skaitome: "bent vienam x galioja, kad x nėra P".

Be to, *isosjungtys,* su kuriomis susipažinome teiginių logikoje, priklauso ir predikatų logikai (plg. 4.5.3.1).

4.5.4.4 **Formalizavimas**

Pamėginkime keletą kasdienės kalbos teiginių išversti į simbolinę predikatų logikos kalbą.

- "Yra baltų gulbių". Vietoje "baltas" naudojame "B", vietoje "gulbė" - "G" ir rašome: "$(\exists x)(Bx \wedge Gx)$". Skaitome: "Yra bent vienas x, kuriam galioja, kad x yra baltas ir x yra gulbė".
- "Visi logikai - rūkaliai. Vietoje "logikas" naudojame "L", vietoje "rūkalius" - "R" ir rašome "$(\forall x)(Lx \rightarrow Rx)$". Skaitome: "Visiems x galioja: jeigu x yra logikas, tai x - rūkalius".

Dažnai esama skirtingų lygiaverčių vertimo ar formalizavimo galimybių. Imkime pavyzdį:

- "Kai kurie grybai nėra nuodingi". Vietoje "grybas" naudojame "G",

vietoje "nuodingas" - "N" ir rašome: '"H(Vx)(Gx-*Nx)", t. y. "Ne visiems x galioja: jeigu xyra grybas, tai x- nuodingas". Bet galime taip pat rašyti: "(3x)(GxA~'Nx)", t. y. "Yra bent vienas x, kuriam galioja, kad x yra grybas ir x nėra nuodingas".

4.5.4.5 Logikos dėsniai

Pateikiame dar keletą logikos dėsnių, šįkart iš predikatų logikos:

$(\forall x)(Px \leftrightarrow Px)$	Tapatumo principas predikatams
$(\forall x)\neg(Px \wedge \neg Px)$	Neprieštaringumo principas predikatams
$(\forall x)(Px \vee \neg Px)$	Negalimo trečiojo principas
$(\forall x)\{[(Px \rightarrow Qx) \wedge Px] \rightarrow Qx\}$	Modus ponendo ponens
$[(\exists x)(Px \vee Qx)] \leftrightarrow [(\exists x)Px \vee (\exists x)Qx]$	
$[(\forall x)(Px \rightarrow Qx)] \rightarrow [(\forall x)Px \rightarrow (\forall x)Qx]$	

24 pieš.: Predikatų logikos dėsniai

4.5.4.6 Tradicinis teiginių suskirstymas

Tradicinė predikatų logika skiria keturias teiginių rūšis; išvardinkime juos ir formalizuokime:

- *A-teiginiai* yra bendrieji pozityvūs:"$(\forall x)(Px \rightarrow Qx)$", pvz., "Visi žmonės - mirtingi".
- *E-teiginiai* yra bendrieji negatyvūs: "$\neg(\exists x)(Px \wedge Qx)$", pvz., "Joks gyvūnas nėra augalas".
- I-*teiginiai* yra daliniai pozityvūs:"$(\exists x)(Px \wedge Qx)$", pvz., "Kai kurie britai - rūkaliai".
- *O-teiginiai* yra daliniai negatyvūs: "$\neg(\forall x)(Px \rightarrow Qx)$", pvz., "Kai kurie grybai nėra nuodingi".

Raidės A, E, I ir O yra pirmosios balsės žodžiuose *affirmo* (lot. teigiu) ir *nego* (lot. neigiu).

4,5.5 Klasių logika

Esame išskyrę predikatų ekstensiją ir intensiją (4.5.2.1). Predikatų logiką (4.5.4) domina tai, kaip individams taikomi predikatai. Klasių logikai pirmiausia rūpi ekstensionalusis aspektas. Pradedame individais, kuriems taikomas tam tikras predikatas.

Galime postuluoti: *Kiekvienas vienvietis predikatas* (4.5.4.1) *apibrėžia tam tikrą klasę.* Pvz., "gydytojai", "filatelistai", "Kauno gyventojai", "mėlyni automobiliai" ir 1.1. apibrėžia klases. Klases sutrumpintai žymėsime didžiosiomis raidėmis "K", "L", "M". Vietoje "yra (klasės) elementas" rašysime "E". Taigi "x€L" skaitome kaip "x yra klasės L elementas". Jeigu Petrą žymėsime raide "a", o katalikų klasę "K", tai "a∈K" reiškia "Petras yra katalikas".

4.5.5.1 Klasių junginiai

Klasės gali būti tarpusavyje jungiamos [vairiomis jungtimis, taip sukuriant naujas klases. Išvardykime keletą jų:

- *Sąjunga:* Tarkime, "K" bus muzikantų klasė, "L" - sodininkų klasė. Jas sujungiant, gaunama jungtinė klasė "K∪L", t. y. klasė visų tų, kurie yra muzikantai, sodininkai arba ir vieni, ir kiti. Jungtinę klasę galime taip apibrėžti:

  $K \cup L =_{df} \{x \mid x \in K \lor x \in L\}$ (= klasė visų x, kuriems galioja: x yra K elementas arba x yra L elementas).

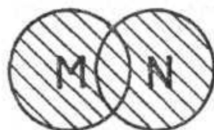
- *Sankirta:* Tarkime, "M" bus merginų klasė, "N" - abiturientų klasė. Tada tos merginos, kurios yra abiturientės, sudarys minėtųjų klasių sankirtą "M∩N". Apibrėžkime ją:

  $M \cap N =_{df} \{x \mid x \in M \land x \in N\}$ (= klasė visų x, kuriems galioja: x yra M elementas ir x yra N elementas).

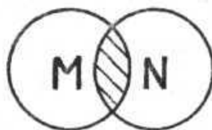
- *Skirtumas:* Tegul "K" bus stačiakampių klasė, "L" - kvadratų klasė. Stačiakampiai, kurie nėra kvadratai, sudarys skirtumo klasę "K"-"L". Apibrėžkime ją:

  $K - L =_{df} \{x \mid x \in K \land \neg x \in L\}$ (= klasė visų x, kuriems galioja: x yra K elementas ir x nėra L elementas).

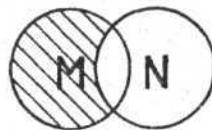
Klasių M ir N sąjungą, sankirtą ir skirtumą galime pavaizduoti grafiškai:



Sąjunga: M U N



Sankirta: M O N



Skirtumas: M - N

25 pieš.: Klasių sąjunga, sankirta ir skirtumas

4.5.5.2 **Teiginiai apie klases**

Ką galima pasakyti apie dvi klases? Keletas svarbių teiginių apie klases yra šie:

- Klasių K ir L *lygiareikšmiškumas*. Sakome "K lygi L".

  $K = L =_{df} (\forall x)(x \in K \leftrightarrow x \in L)$

  Pavyzdys: K tebūnie protingų juslių būtybių klasė, L - žmonių klasė,

- Klasių K ir L *subsumpcija*. Sakome "K sub L":

  $K \subset L =_{df} (\forall x)(x \in K \rightarrow x \in L)$

  Pavyzdys: K tebūnie anglai, L - britai (plg. su PORFYRIJAUS medžiu 3.4.2 skyrelyje).

- Klasių K ir L *perkirtimas*. Sakome "K kerta L".

  $K \between L =_{df} (\exists x)(x \in K \wedge x \in L)$

  Pavyzdys: Bent vienas Vilniaus gyventojas yra logikas. K ir L turi bent vieną bendrą elementą.

A-, E-, I- ir O-teiginius, kuriuos aukščiau (4.5.4.6) apibrėžėme predikatų logikos terminais, taip pat galime apibrėžti klasių logikos terminais:

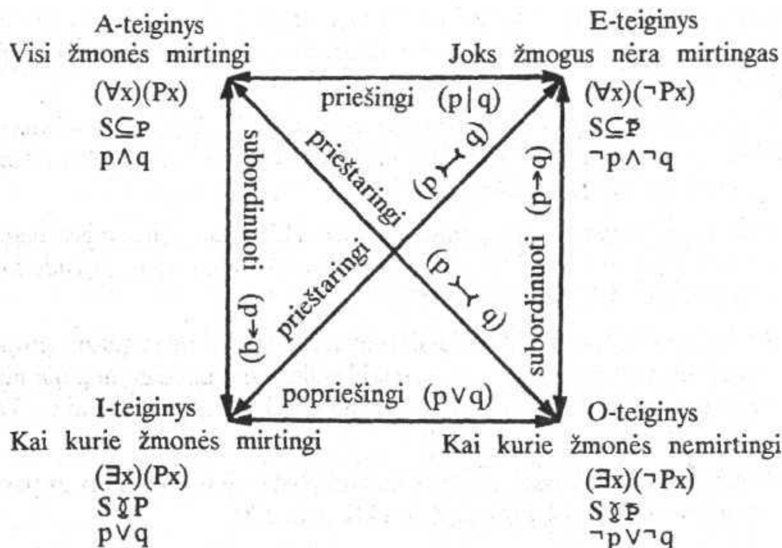
$$\text{A-teiginys} =_{df} S \subseteq P \qquad \text{E-teiginys} =_{df} S \subseteq \bar{P}$$
$$\text{I-teiginys} =_{df} S \between P \qquad \text{O-teiginys} =_{df} S \between \bar{P}$$

Paaiškinimas: S ir P yra klasės. (Čia pasirinktos didžiosios S ir P raidės, kadangi jos yra žodžių "subjektas" ir "predikatas" pirmosios raidės.) "P" skaitome kaip "P brūkšnys" (= df klasė visų x, kurie nėra P elementai). Tariame, kad S ir P yra *apibrėžtos klasės,* t. y. kad S ir P nėra *nulinės klasės,* kitaip sakant, tuščios be elementų klasės. Be to, tariame, kad nei S, nei P nėra *viską apimanti* klasė arba visų objektų apskritai klasė.

4.5.6 Loginis kvadratas

Loginis kvadratas duoda mums galimybę išnagrinėti *priešybes* (opozicijas) tarp A-, E-, I- ir O-teiginių. Skiriame *prieštaringumo, priešingumo* ir *popriešingumo* priešybes (bei subsumpcijos santykį).

Paaiškinimas: Keturiuose kvadrato kampuose surašyti A-, E-, I-, O-teiginiai. Dviejose eilutėse po jais pateikta predikatų ir klasių logikos terminais jų forma. Teiginių logikos išraiška apačioje turi parodyti, kad ir teiginių logikoje esama šių priešybių analogų. Pačios priešybės formalizuojamos teiginių logikos terminais. Čia susiduriame su mums dar nepažįstama jungtimi, kontravalencija, (">-<"), kurią galime skaityti kaip griežtą "arba - arba". Jos lentelėje dešinėje pusėje turėtų būti rašoma "KTTK". Pagal predikatų logikos formalizaciją (4.5.4.6) loginiame kvadrate galiotų tik prieštaringumas, bet ne kitos priešybės.



26 pieš.: Loginis kvadratas

4.5.7 **Silogistika**

ARISTOTELIS taip apibrėžia silogizmą: "Silogizmas yra samprotavimas, kai, paėmus tam tikras prielaidas, iš jų būtinai plaukia kažkas nuo jų skirtinga." (Pirmoji analitika I, I, 24b). "Silogizmą" verčiame kaip "išvada" arba "išvedimas".

Tipiška išvada botų: Visi rūkaliai - žmonės. Petras - rūkalius. Vadinasi, Petras - žmogus.

Nuo ARISTOTELIO laikų silogistika sudaro svarbią logikos dalį. Ją domina klausimas: Kokios turi būti predikatų ar klasių logikos prielaidos, kad iš dviejų tokių prielaidų logiškai plauktų tam tikra išvada?

Prielaidos yra pirmieji silogizmo teiginiai (pvz., "Visi rūkaliai - žmonės" ir "Petras - rūkalius"). Išvada yra baigiamasis teiginys ("Vadinasi, Petras - žmogus"). Pirmąją prielaidą vadiname *didžiąja,* antrąją - *mažąja* prielaida.

4.5.7.1 **Taisyklingų silogizmų** kombinacijos

Apsiribosime išvadomis, daromomis naudojantis A-, E-, I- ir O-teiginiais (4.5.4.6). Mus domina, kurios trejeto teiginių grupės čia leidžia sudaryti taisyklingus silogizmus. Atlikime pratimą! Surašykime visas čia galimas trejetų kombinacijas (būtent AAA, AAE, AAI ir 1.1. iki 000). Tokių galimų

kombinacijų yra lygiai 64. Dabar, vadovaudamiesi žemiau pateiktomis taisyklėmis, išbraukime visas tas trejetų grupes, kur tikrai negalimas joks taisyklingas silogizmas.

- *Iš dviejų teigiamų prielaidų neseka neigiama išvada.* (Pagal scholastų hegzametrą: Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.) Taigi turime išbraukti, pvz., IAO.
- *Iš dviejų neigiamų prielaidų neseka niekas.* (Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur.) Tad reikia išbraukti visas kombinacijas, prasidedančias raidėmis EE, EO, OE ir OO.
- *Išvada visuomet seka iš silpnesnės prielaidos.* (Peiorem sequitur semper conclusio partem.) Neigiama prielaida silpnesnė už teigiamą, dalinė - už bendrą. Išvada negali būti stipresnė už silpniausiąją prielaidą. Tad turime išbraukti, pvz., IAA ir IEI.
- *Iš dviejų dalinių prielaidų neseka niekas.* (Nil sequitur geminis ex particularibus umquam.) Turime išbraukti, pvz., 100.

Lieka šios kombinacijos: AAA, AAI, AEE, AEO, AII, AOO, EAE, EAO, EIO, IAI, IEO, OAO. Tik jose galimi taisyklingi silogizmai.

4.5.7J Išvedimo figūros

Skiriame keturias silogizmo figūras. Jos sudaromos pagal tai, kaip silogizme gali išsidėstyti trys sąvokos, būtent - *vidurinioji* sąvoka - ("M"), kuri turi figūruoti abiejose prielaidose, išvados *subjekto* sąvoka ("S"), kuri turi figūruoti vienoje prielaidoje, ir išvados *predikato* sąvoka ("P"), kuri taip pat turi figūruoti vienoje prielaidoje. Surašykime šias keturias figūras:

	M	P		P	M		M	P		P	M
I.	S	M	II.	S	M	III.	M	S	IV.	M	S
	S	P		S	P		S	P		S	P

- *Pirmoji figūra:* Pagal ją leistinos išvados kombinacijose AAA, EAE, AII, EIO.

Scholastai čia sukūrė hegzametrą *Barbara Celarent Darii Ferioque primae.* Pirmų keturių žodžių balses žymi šias keturias trejetų grupes Silogizme "Visi žvėrys yra gyvos būtybes Visi lokiai yra žvėrys. Vadinasi, visi lokiai yra gyvos būtybes" išvada daroma pagal pirmosios figūros *modus Barbara*

- *Antroji figūra:* Pagal ją galima daryti išvadas kombinacijose EAE, AEE, EIO ir AOO.

Pavyzdys (AEE): Visos žvaigždės spinduliuoja savo šviesą. Jokia planeta nespinduliuoja savo šviesos. Vadinasi, jokia planeta nėra žvaigždė.

o *Trečioji figūra:* Pagal ją darome išvadas kombinacijose AAI, AII EAO, EIO, IAI, OAO.

Pavyzdys (AAI): Visi katalikų vyskupai yra kunigai. Visi katalikų vyskupai yra vyrai. Vadinasi, kai kurie vyrai yra kunigai.

o *Ketvirtoji figūra:* Pagal ją darome išvadas kombinacijose AAI, AEE, IAI, EAO, EIO.

Pavyzdys (AAI): Visi tarnautojai yra dirbantieji. Visi dirbantieji yra mokesčių mokėtojai. Vadinasi, kai kurie mokesčių mokėtojai yra tarnautojai.

Logistika yra toli pažengusi silogistikos tyrinėjimų srityje ir yra padariusi naujų atradimų, pvz., kad iš dviejų neigiamų prielaidų puikiausiai galima daryti išvadas. Silogizmo modusai šiandieną dažniausiai formalizuojami predikatų logikos arba klasių logikos terminais.

4.5.8 Nuorodos

Nurodysime keletą kitų svarbių logikos sistemų: *santykių logika* yra loginė santykių teorija, tirianti daugiavečius predikatus (4.5.4.1), kaip pvz., "į kairę nuo", "kilęs iš", "vyresnis už". *Modalinė logika* tiria teigimų modalumus, t. y. tiria juos tuo požiūriu, ar jų teisingumas (klaidingumas) yra būtinas, galimas, negalimas ar atsitiktinis. *Temporalinė logika* tiria laiko aplinkybių raišką teiginiuose. *Deontika* (normų logika) aiškinasi normatyvių sakinių (įsakymų, draudimų) logines struktūras bei etinės argumentacijos taisyklingumo formalias sąlygas.

4.6 Mokslo teorija

Mokslo teorija yra "mokslinių teorijų teorija" (v. KUTSCHERA). Jai rūpi ne mokslų turinys, *bet\ųsistematizacijos* problemos. Ji klausia: Kaip įvairūs mokslai kuria savo *sąvokas^ Kokiomis prielaidomis* jie turi remtis? Kokius *metodus* jie naudoja?

Specialiosios mokslo teorijos objektas yra *tam tikri* mokslai. *Bendroji* mokslo teorija domisi sistematizacijos problemomis, kurios *bendros visiems mokslams.* Čia panagrinėsime kai kurias mokslo teorijos problemas, susijusias su empirinėmis teorijomis (1.4.1.2).

4.6.1 Sistema - teorija - mokslas

Apie sistemas kalbama įvairiausiomis prasmėmis: sociologai kalba apie visuomenę kaip socialinę sistemą, psichologai - apie psichikos sistemą, biologai - apie biosistemą. Pagal

sistemą lošia patyrę lošėjai, o iš mokslo teisėtai reikalaujama sistemiškos plėtotes. Tad jeigu kalbama apie sistemą, tai, žinoma, turima omenyje tam tikra sudėtine vienybė, tam tikra sąranga, kuri sudaryta ne atsitiktinai, bet pagal tam tikrą tvarką.

Kiekvieną sistemą sudaro dvi klasės: jos *elementų* klasė ir *santykių* tarp šių elementų klasė. Tuos santykius dar vadiname *struktūromis.* Struktūrų dėka sistemoje elementai jungiami į tam tikrą visumą, vienybe. Galime išskirti dvi elementų klases:

o Elementai, kuriuos sudaro *lingvistinės išraiškos.* Jei sistema susideda iš lingvistinių elementų, ji yra *lingvistiškai suformuluota* sistema.

o Elementai, kuriuos sudaro *nelingvistiniai objektai.* Tokiu atveju turime *realioj'q sistemą* (pvz., socialinę, psichinę ar biologinę sistemą).

Teorijos yra lingvistiškai suformuluotos sistemos. Jas sudaro sistemiškai sutvarkyta teiginių visuma. "Teorija" ir "mokslas" nėra vienas nuo kito griežtai skiriami. Dažniausiai, kalbant apie *mokslą,* turima omenyje sistemiškai sutvarkyta teorijų visuma. Pavyzdys čia gali būti *realieji mokslai* (1.4.1.1-3).

Kiekvienas mokslas remiasi *logika* (plg. 4.5.1.3). Mokslo sistemos sąranga turi būti logiška. Be to, ir tyrimas turi vadovautis logika, bent dvejopu būdu:

o Mokslinis tyrimas dažniausiai yra netiesioginis pažinimas, taigi - išvestims pažinimas. Bet išvedimo taisyklingumas yra logikos objektas (4.5.7).

o Tyrimas turi vykti "metodiškai". Bet bendriausi metodiniai principai taip pat yra logikos objektas. (Plg. BOSHENSKI (2), 19f).

4.62 Dedukcija ir aksiominė sistema

Empirinių mokslų teorijoje *žinomi du pagrindiniai metodų tipai: dedukcinis-aksiominis* ir *indukcinis* metodas. Parodysime, kas yra dedukcinis-aksiominis metodas, paaiškindami, kas yra *aksiominė sistema.*

Šiandieną aksiominė sistema dažniausiai kuriama grynai *sintaksiškai* (4.5.1.4).

Tai reikia suprasti tokiu būdu (plg. BOCHENSKI-MENNE, 41-44): "Aksiominę sistemą sudaro terminai, išraiškos ir dėsniai, taip pat apibrėžimo taisyklės terminams, sudarymo taisyklės išraiškoms bei dedukcijos taisyklės dėsniams." *Terminai* yra sistemos atominės išraiškos. Skiriame dvi terminų klases:

O *pagrindinių terminų,* kurie sistemoje neapibrėžiami,

O iš*vestinių terminų,* kurie sistemoje apibrėžiami.

Apibrėžimas (4.5.2.3) sudaromas pagal *apibrėžimo taisykles. Sudarymo taisyklės* nustato, kaip sistemos terminai gali būti grupuojami į (molekulines) išraiškas. Kaip ir terminų atveju,

yra dvi dėsnių klasės:

- *sistemos aksiomos,* t. y. dėsniai, kurie sistemoje nėra išvestiniai;
- *sistemos teoremos,* t. y. dėsniai, kurie sistemoje yra išvestiniai.

Išvedama pagal išvedimo taisykles *(dedukcijos* taisykles).

Tad aksiominė sistema remiasi dviejų rūšių prielaidomis: *pirma, pagrindiniais terminais bei aksiomomis,* antra - *taisyklėmis,* kurios nustato, kaip gali būti operuojama tais terminais bei aksiomomis. Šias prielaidas suformulavus, sistema gali būti plėtojama, remiantis tik šiomis taisyklėmis, nekreipiant dėmesio j terminų ir teorijų reikšmę. *Formalizuotose* sistemose operuojama simboliais pagal tam tikras taisykles. Tad grynai *operacionaliai dedukuojama (* — daromos išvados) iš sistemos aksiomų. Dažnai šis darbas perduodamas kompiuteriui. Kiekvienas dedukcijos žingsnis čia yra griežtai formaliai logiškai apibrėžtas. Tad aksiominė sistema yra *grynai dedukcinė sistema.*

Griežčiausią ir aiškiausią formą teorijos įgyja jas *aksiomiškai formalizuojant,* kai pateikiama griežtai apibrėžta aksiomų, kaip pagrindinių dėsnių, aibė, iš kurios tada grynai loginėmis priemonėmis gali būti išvesti visi likę teorijos teiginiai taip, kad visas materialus teorijos turinys sutelkiamas aksiomose. Tik kai teorijos pagrindiniai dėsniai išsamiai ir tiksliai užfiksuoti ir raiškiai suformuluoti taip, kad kiekvieno teiginio atžvilgiu galima pasakyti, ar jis iš teorijos kyla, ar ne - nors tai ne visuomet gali būtį išsprendžiama - tik tada šios teorijos turinys yra griežtai aprašytas ir tik tada galima nustatyti, ar tam tikras empirinis faktas su teorija suderinamas, ar ne. (v. KUTSCHERA (1), 1,254)

Galime *išskirti progresyviąją* ir *regresyviąją* dedukciją (BOCHENSKI (2)):

- *Progresyvioji dedukcija* pradeda aksiomomis ir savo išvadomis eina prie teoremų.

Antai silogizmas (4.5.7) yra progresyvus, kadangi jis nuo prielaidų eina prie išvadų. H. SEIFFERTAS lygina progresyviąją dedukciją su upe, ištekančia iš šaltinio (aksiomų).

Progresyvioji dedukcija yra *išvedimas* siaurąja prasme.

- *Regresyvioji dedukcija* pradeda teoremomis ir veda jas atgal prie aksiomų.

Pavyzdys čia gali būti tas atvejis, kai silogizmo išvadai ieškau prielaidų: Kodėl Sokratas mirtingas? Argumentuoju pagal regresyviąją dedukciją: Kadangi visi žmonės mirtingi, o Sokratas - žmogus.

Tad regresyvioji dedukcija yra *įrodymas.*

4.63 Indukcija

Aksiominės sistemos formos yra empirinių teorijų *idealioji forma.* Tačiau aksiominės empirinės teorijos remiasi tyrimo procesu, kur neišvengiamai

naudojamasi *nededukciniais* metodais ir visų pirma - *indukcijos* metodu. Žvilgtelėkime kiek detaliau į indukcinį tyrimo procesą (pagal v. KUTSCHERA (1), I, 252 ff). Jame skiriame tris fazes:

- Pradinis taškas *yra empirinių reiškinių stebėjimas.* Mes *aprašome, klasifikuojame* šiuos reiškinius, *renkame* stebėjimų medžiagą.

  Metame į vandenį skirtingus daiktus. Vieni plūduriuoja, kiti skęsta. Mėginame šiuos daiktus bei procesus aprašyti ir suklasifikuoti. Pasirodo štai kas: jeigu metame į vandenį medinius daiktus, jie plaukia. Bet jeigu metame geležinius daiktus, jie skęsta.

- Šios stebėjimų mežiagos pagrindu darome *apibendrinimus.* Stebėjimus apibendriname *hipotezėmis.* Hipotezės reiškinius *aiškina.*

  Mums kyla idėja: Galbūt visi mediniai daiktai plaukia, o *visi* geležiniai daiktai skęsta. Esame iškėlę hipoteze, kuri<turi paaiškinti tai, ką stebėjome.

- Jeigu yra iškelta daugiau hipotezių, pradžioje jos lieka nesusijusios viena su kita. Bet mes norime rasti jų *sisteminį ryšį.* Todėl ieškome *aukštesnio tipo* hipotezės, kuri galėtų apimti ir paaiškinti žemesnio tipo hipotezes. Tad kuriame *teoriją.*

  Kodėl mediniai daiktai plaukia, o geležiniai skęsta? Kaip yra susijusios šios dvi hipotezės? Čia vėl mums kyla idėja: galbūt visi daiktai tam tikrame skystyje plaukia, jeigu jų tankis mažesnis už skysčio tankį, o visi daiktai skėsta, jeigu jų tankis didesnis už skysčio tankį. Esame iškėlę teoriją, kuri apima abi hipotezes ir jas paaiškina.

.Iškėlus teoriją, galima tokia loginė *dedukacija:*

Jeigu visi kūnai, kurių tankis mažesnis už vandens tankį, vandenyje plaukia, o visi mediniai daiktai yra kūnai, kurių tankis mažesnis už vandens, tai visi mediniai daiktai vandenyje plaukia.

Panagrinėkime šias tris frazes išsamiau. Remsimės BOCHENSKI (2), KUTSCHERA (1), SEIFFERT.

4.63.1 Stebėjimas - aprašymas - klasifikavimas

- *Stebėjimas*

  Daugelį naktų stebime žvaigždėtą dangų. Matome žvaigždes - švytinčius taškus tam tikrose dangaus vietose. Laikui bėgant pastebime, kad žvaigždės juda tarsi kokiuose rėmuose per naktį iš rytų į vakarus. Pasirodo ir skirtumas: kai kurios žvaigždės nekeičia savo padėties kitų žvaigždžių atžvilgiu, tuo tarpu kitos žvaigždės nuolat keičia savo padėtį pirmosios žvaigždžių grupės atžvilgiu.

  Kiekvienas empirinės teorijos pagrindas yra *stebėjimas.* Stebime savo patirties pasaulio objektus bei procesus, kaip jie atsiskleidžia mūsų suvokimui. Paprastai tai daryti mus verčia tam tikras *interesas,* kuris tuo pačiu riboja mūsų stebėjimo sritį.

o *Aprašymas*

Toliau savo dangaus stebėjimus fiksuojame raštu. Tam reikia žvaigždes pavadinti. Žvaigždes, kurios nekeičia savo padėties viena kitų atžvilgiu, vadiname "nejudančiomis žvaigždėmis", o tas, kurios ją keičia nejudančių atžvilgiu, vadiname "planetomis". Paskui ' grupuojame nejudančias žvaigždes j žvaigždynus ir suteikiame jiems vardus. Kadangi mus pirmiausia domina planetos, vardus parenkame joms visoms. Parenkame vardus taip pat kai kurioms nejudančioms žvaigždėms, kad galėtume tiksliai aprašyti, kurioje vietoje tam tikru laiku buvo ta ar kita planeta. Rašome, pvz.: "Kovo l d. Jupiterio planeta buvo kairėje prie pat Regulos žvaigždės Liūto žvaigždyne."

Lygiai kaip *dedukciškai* grindžiant teiginius, reikia turėti prielaidas, kurių pagrindimo konkreti dedukcinė sistema nereikalauja ir kurios sudaro dedukcinio grindimo galutinį pagrindą, t. y. *aksiomas,* taip ir *indukciškai* grindžiant teiginius konkrečioje sistemoje, reikia turėti teiginių, kuriais grindimas pradedamas, o tai ir yra teiginiai apie tiesiogiai stebimus reiškinius, *stebėjimo teiginiai,* (v. KUTSCHERA (1) I, 257f.)

Stebėjimo teiginiai taip pat dažnai vadinami *protokoliniais teiginiais.* Pasak O. NEURATHO, protokolinių teiginių forma yra tokia: "asmuo N.N. laiku t ir vietoje x stebėjo tai ir tai"[1]. K, POPPERIS (2.2.3.2), baimindamasis, kad nuoroda į asmenį N.N. reikštų rėmimąsi subjektyviais psichologiniais dalykais, siūlo kalbėti apie *bazinius teiginius,* kurie aprašo tik stebėjimui prieinamus įvykius ir kurių forma būtų: "toje ar anoje laiko ir erdvės vietoje yra tai ir tai". Kalba, kuria aprašomas stebėjimo objektas, vadinama *stebėjimo kalba.* Stebėjimo kalbos predikatai turi būti grynai deskriptyvūs, tik aprašantys. Stebėjimo teiginiai yra kiekvienos empirinės teorijos *objektyvusis pagrindas.*

o *Klasifikavimas*

Žvaigždes suskirstame į nejudančias žvaigždes ir planetas. Tad jas suklasifikavome. Tuo būdu gavome predikatus stebėjimo teiginiams. Jas galime taip pat suklasifikuoti pagal jų ryškumą arba regimą dydi ir taip susikurti komparatyvinių (= lyginamųjų) predikatų, pvz., "ryškesnė už", "didesnė už". Jei mes norime savo dangaus stebėjimus atlikti kuo griežčiau ir tiksliau, turime rasti būdų šiuos predikatus išreikšti matematiškai, t. y. suteikti skaitmenines reikšmes žvaigždžių vietai, judėjimo greičiui arba nuotoliui.

Stebėjimo kalbos sąvokos yra pirmiausia *klasifikacinės* ir *lyginamosios.* Kasdienėje stebėjimo kalboje objektams taikomos *kokybinės, kvalitatyvinės* sąvokos. Daugelyje empirinių teorijų šias sąvokas būtina keisti *kiekybinėmis, kvantitatyvinėmis,* kad jas būtų galima *kvantifikuoti,* matematizuoti. Tada kalbame apie *metrines* sąvokas, GALILEO GALILEI (1.4.1.2) skelbė, kad gamtos knyga surašyta matematikos kalba; tad būtina matuoti, kas išmatuojama, ir daryti išmatuojama, kas dar nėra išmatuojama.

Nuoroda: Empirinių teorijų pagrinduose, kuriuos čia trumpai apibūdi-. nome, glūdi filosofinės problemos, kurių negali išspręsti empirinės teorijos,

bet kurias reikia visuomet turėti galvoje:

- *Stebėjimas* kelia filosofinę *patyrimo* problemą (4.1. skyrius). Ginčas dėl *subjektyviai psichologinių it fizinių* jo pagrindų (2.2.3.2) gali būti sprendžiamas tik filosofijoje.
- *Interesas,* kuris vadovauja stebėjimui, susijęs su žmogiškosios *praktikos* apskritai problema, taigi su istorinėmis ir visuomeninėmis mūsų pažinimo prielaidomis (2.1.3).
- Perėjimas nuo objektų (daiktų) prie *sąvokų* ir *teiginių* nurodo filosofinį juslinio ir dvasinio pažinimo skirtumą (4.2.2, 4.5.2.4), taip pat kelia sintetinių apriorinių teiginių problemą (4.3.2.2).
- Perėjimas nuo kokybinių prie *metrinių* sąvokų visuomet liečia *tematinės redukcijos* klausimą (1.4.1.2). Matematizavimas redukuoja stebinį į grynai kiekybinį aspektą (3.4.3), kuris gali būti išreikštas skaičiais. Tad metrizavimas susijęs su svarbia išankstine nuostata.

4.63.2 Hipotezė

Ilgai stebėjome žvaigždėtą dangų ir savo stebėjimus užprotokolavome stebėjimo kalba. Turime sukaupę pakankamai stebėjimo medžiagos. Užprotokolavome, kur planetos išsidėsto tam tikru laiku, ir dabar lyginame savo duomenis. Kyla klausimas: kaip aiškinti šiuos stebėjimo kalba užprotokoluotus duomenis? Kyla ir idėja: tariame, kad planetos juda tam tikra kreive. Kiekvienai planetai sudarome kreive, apskaičiuodami ją iš turimų duomenų, ir pateikiame matematinės funkcijos pavidalu. Taigi esame iškėlę vieną ar keletą hipotezių.

Kol kas ši hipotezė yra tik prielaida ir ne daugiau. Čia į tyrimo procesą įsijungia fantazija ir išradingumas. Mėginame visiškai neįrodytos prielaidos pagrindu *aiškinti* turimus duomenis. Ieškome dėsningo atskirų faktų sąryšio. Ypač svarbų vaidmenį empirinėse teorijose vaidina *priežastinis* aiškinimas. Jis parodo, kokios priežastys sąlygoja tam tikrą reiškinį.

Tarė, kad planetos juda tam tikromis kreivėmis, dabar žiūrime, ar šios hipotetinės kreivės atitinka mūsų jau turimus duomenis. Dabar mums rūpi patikrinti hipotezės *tinkamumą*. Galime pasakyti: pagal mūsų hipotezę Jupiterio planeta laiku t turi būti vietoje 1. Tai reiškia, kad mes *numatome* (prognozuojame) tam tikrą padėtį. Jeigu Jupiteris laiku t iš tikrųjų yra vietoje I, tai mūsų hipotezė iš dalies *patvirtinama*. Tačiau jeigu Jupiteris laiku t nėra vietoje l, tai mūsų hipotezė, žinoma, klaidinga.

Taigi kalbama apie hipotezių *verifikavimą bei falsifikavimą* (2.2.3.1). Čia naudojamės *numatymais* (prognozėmis), kuriuos galime logiškai dedukuoti iš mūsų hipotezės. Po to stebime, ar prognozuojami reiškiniai pasirodo, ar ne. Turime skirti:

- Hipotezės *falsifikavimą,* kuris gali būti vienareikšmis. Jeigu bent .vienu

atveju prognozuojami reiškiniai aiškiai nepasirodo, tai hipotezė yra logiškai nepriekaištingai falsifikuota. •

Antaijeigu pastebime, kad Jupiteris bent kartą laiku t pasirodo ne ten, kur prognozuoja mūsų hipotezė, tai jau žinome, kad esame neteisingai nustatę jo kreive. Kad falsifikacija yra logiškai nepriekaištinga, tuo įsitikinome svarstydami (4.5.3.2) *modus ponendo ponens ir modus tollendo tollens* dėsnius.

o Bendriniu teiginiu suformuluotos hipotezės *verifikaciją,* kuri niekada negali būti vienareikšmiškai atlikta. Būtent čia susiduriame su *indukcinio įrodymo problema.*

Akivaizdu, kad "[(p-CĮ^gJ-p" yra logiškai klaidingas. Jeigu visi žmonės mirtingi ir Sokratas mirtingas, tai iš čia jokiu būdu neseka, kad Sokratas - žmogus.

Svarstydamas priežastinio aiškinimo problemą, D. HUME'AS (4.2.3.1) taip formuluoja loginį indukcinių išvadų nepatikimumą:

> Toli gražu ne tą patį sako šiedu teiginiai: *atradau, kad toks ir toks daiktas visuomet buvo lydimas tokių ir tokių padarinių,* ir: *numatau, kad kiti panašūs daiktai bus lydimi tokių pačių padarinių.* Aš mielai pripažįstu, kad vienas iš jų teisėtai gali būti išvestas iŠ kito; aš net žinau, kad jis visuomet taip išvedamas. Bet jeigu tvirtinama, kad ši išvada gaunama laikantis minties aktų ryšio, tai prašau man tuos minties aktus parodyti. Ryšys tarp šių dviejų teiginių nėra intuityviai akivaizdus; jam trūksta jungiamojo nario, kuris sielą įgalintų padaryti tokią išvadą, jeigu ji iŠ tikrųjų turi boti padaryta nuosekliai ir pagrįstai. Kas tai per grandis - šitai, prisipažįstu, viršija mano supratimą; irją nurodyti dera tiems, kurie tvirtina, jog jos tikrai esama irjog ji yra visų išvadų, paremtų faktais, šaltinis. (ŽST 4 sk. 2 d.)

Iš tikrųjų iki šios dienos dar niekas nėra radęs to jungiamojo nario, kurio reikalauja **HUME'AS.**

'Taigi susiduriame su keistu faktu: *Kadangi nėra logiškai patikimo indukcinių išvadų patvirtinimo, visos empirinės teorijos yra hipotetinės.*

Net jeigu Jupiteris visais ligšioliniais stebėjimo momentais visuomet buvo prognozuotose astronominėse vietose, mūsų prielaida, kad ateityje laiku t jis bus prognozuojamoje vietoje 1, liks visada hipotetinė. Vis dėlto mums atrodo, kad ji tikėtina. Mes galvojame, kad jeigu hipotezė nėra falsifikuota ir daugelio išsipildžiusių prognozių patvirtinta, tai jos *tikimybė yra* didelė.

Bet čia kyla štai kokia problema (2.2.3.1); hipotezės dažniausiai formuluojamos *kaip, bendriniai* teiginiai, pvz., varis (=bet koks varis) laidus elektrai. Tad jos turi galioti begalinei daugybei atvejų. Jeigu tikimybė yra stebėtų (n) ir galimų atvejų santykis, tai gauname "$n/\infty = 0$". Stebėtų atvejų skaičius visuomet baigtinis, o galimų - begalinis. Bet tai reiškia, kad negali būti kalbos apie empirinių hipotezių ir teorijų *objektyvią* tikimybę, v. KUTSCHERA (1) daro tokią išvadą:

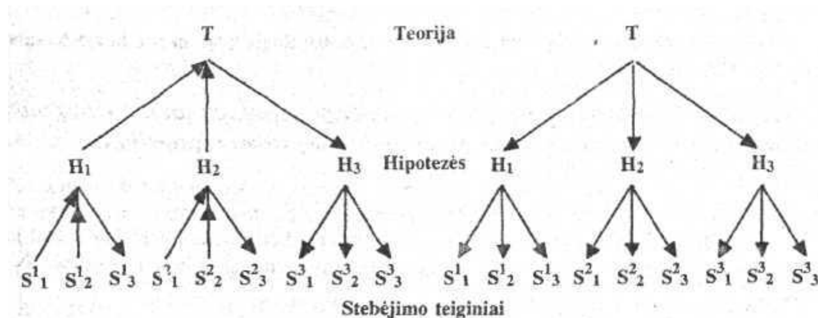
> Induktyvių išvadų pateisinimas galimas tik kaip sąlyginių tikimybės teiginių pateisinimas subjektyvios tikimybių teorijos rėmuose. (1,251)

Tai reiškia štai ką: Tam tikrus įvykius mes vertiname kaip vienodai tikėtinus (pvz., kauliuko iškrauną 1. 2, 3,4,5,6 puse) ir jų tikimybės požiūriu laikome juos tarpusavyje pakeičiamais. Tai leidžia mums daryti įvairius tikimybinius vertinimus. Pakeičiamumo prielaidos yra susijusios su tuo pasaulio vaizdiniu, kurį susidarome išmokdami kalbą (4.4.4). Patyrimo dėka šias prielaidas papildome ir keičiame. Dėl to mes visuomet jau šiek tiek žinome, kokiais lūkesčiais vadovaudamiesi turime veikti, kad galėtume sulaukti geidžiamo rezultato. Tad ir gamtamokslininkas turi naudos iš tikimybinių vertinimų.

4.633 Teorija

Taigi visoms planetoms, kurias galėjome stebėti, esame sukūrę jų judėjimo kreivių hipotezes ir šias hipotezes patvirtino vėlesni stebėjimai bei prognozės. Tačiau lieka klausimas, ar šios kreivių hipotezės turi tarpusavyje ką nors bendra, t. y. ar jos gali būti paaiškintos aukštesnio tipo hipoteze - teorija. Tokią teoriją iškėlė KOPERNIKAS. Jis padarė prielaidą, kad planetos tomis kreivėmis juda aplink Saule. Čia turime reikalą su itin sudėtinga visuma teiginių, iš dalies priklausančių geometrijai, ir iš dalies - fizikai. „Iš KOPERNIKO teorijos gali būti *dedukuoti,* viena vertus, atskirų planetų judėjimo kreivių dėsniai, kita vertus-prognozės, pvz., kur bus Veneros planeta laiku t.

Sekdami BOCHENSKl (2) (109), galime pavaizduoti, kaip, remiantis indukcija, kuriama empirinė teorija ir kaip ji paskui (idealiu atveju) virsta aksiomine sistema.



27 pieš.: Indukcija ir dedukcija

Paaiškinimas: Kairėje pusėje vienos rodyklės kyla iš apačios j viršų (indukcija), kitos nuo viršaus leidžiasi į apačią (dedukcija). Po to pasikartoja procesas, su kuriuo susipažinome nagrinėdami perėjimą nuo stebėjimo teiginių prie hipotezių, tik šįkart aukštesniame lygmenyje. Nuo hipotezių induktyviai žengiama prie teorijų, kaip anksčiau nuo stebėjimo teiginių prie hipotezių. Iš teorijos dedukuojamos hipotezės, iš kurių galime išvesti stebėjimo prognozes, kurios tada gali hipotezę (teoriją) patvirtinti arba falsifikuoti. Piešinio dešinėje visos rodyklės leidžiasi iš viršaus į apačią pagal dedukcinę aksiominės sistemos sąrangą.

Žinoma, šis procesas gali būti pratęstas: keletas teorijų gali būti aiškinamos viena aukštesnio tipo teorija, ir iš jų taip pat gali būti išvedamos naujos žemesniojo tipo teorijos.

4.6.4 Aiškinimas

Skiriame tris aiškinamųjų teiginių rūšis:

- *Priežastinis aiškinimas:* Tarkime, kad žinome, jog teiginys S teisingas. S tebūnie bet kuris stebėjimo teiginys. Bet mes nežinome, *kodėl ji&* teisingas. Pavadinkime S eksplanandu (= kas paaiškintina). Į savo klausimą "kodėl?" tikimės atsakymo, nurodančio *Spriežastį.*

  Antai klausiame: Kodėl peilis skęsta įmestas į vandenį? Priežastinis paaiškinimas būtų toks: Todėl, kad daiktai, kurių tankis didesnis už vandens, vandenyje skęsta, o peilis yra kaip tik toks.

  Matome, kad priežastiniame aiškinime turi *figūruoti priežastims dėsnis,* iš kurio (kartu su kitomis sąlygomis) kyla S. Priežastiniai dėsniai yra *deterministiniai,* t. y. jais sakoma, kas *tikrai* įvyks, jeigu dėsnyje suformuluotos prielaidos (antecedentinės sąlygos) bus patenkintos. Jie taip pat yra *nuoseklumo dėsniai,* t. y. laiko požiūriu priežastys ankstesnės už jų padarinius.

  Reikia pažymėti, kad priežastingumo sąvoka mokslo teorijoje toli gražu nėra tapati filosofinei priežastingumo sąvokai (3.2.6.2). Mokslo teorijoje apie priežastingumą kalbama ne kaip apie ontologinį ar transcendentalinį principą, bet kaip apie grynai fenomenalų nuoseklumo ryšį tarp antecedentinės sąlygos ir sąlygoto įvykio. Mokslo teorijos kontekste priežastingumo principas dažnai "interpretuojamas ne kaip teiginys, kuris teisingas arba klaidingas, bet kaip *mokslinės programos išraiška* arba kaip *gamtamokslinės veiklos prielaida".* (v. KUTSCHERA (1) II357)

- *Teleologiniai* (plg. 3.4.4.2) aiškinimai - tai aiškinimai, turintys tokį pavidalą: "B tam, kad A", pvz., elniaragio vabalo patino lerva išgraužia skyles dviejose savo kiauto vietose tam, kad elniaragis vabalas, kuriuo ji vėliau virs, turėtų vietos savo žnyplėms (plg. II, 375). Kokiu mastu teleologinis aiškinimas leistinas naudoti empirinėse teorijose, yra ginčytinas dalykas. Teleologiniai aiškinimai visuomet ypač artimi biologijai, v. KUTSCHERA interpretuoja "B tam, kad A" kaip *dedukcinį* aiškinimą: B yra (A atžvilgiu) tikslingas, jeigu A yra tikslingas ir jeigu B su didele tikimybe veda prie A.

- *Statistiniai* aiškinimai remiasi statistiniais dėsniais. Pastarieji - tai teiginiai apie klases, pvz., apie kobrų įkandimų klasę teiginyje "Kobros įkandimas 80% visų atvejų yra mirtinas". Mokslui, ypač visuomenės

mokslams, statistiniai aiškinimai yra labai svarbūs. Tačiau jie visiškai neatskleidžia *pakankamų* aiškinamojo dalyko sąlygų.

Teiginys "Ponas X mirė todėl, kad jam įkando kobra, o kobros įkandimas yra 80% visų atvejų mirtinas", duoda tik induktyvų pono X mirties paaiškinimą, bet nenurodo pakankamos sąlygos, iš kurios jo mirtis galėtų būti dedukuota (plg. II, 373).

4.6.5 **Kai kurios kitos** sąvokos

Žemiau paaiškinsime keletą svarbių mokslo teorijos sąvokų.

Eksperimentas: Hipotezės suteikia stebėjimui tam tikrą kryptingumą. Jos leidžia stebėjimus atlikti *planingai,* sukuriant tas sąlygas, kuriomis hipotezė remiasi. Čia reikalingas eksperimentas: stebime, kas įvyksta tiksliai apibrėžtomis sąlygomis. Eksperimentą atliekame ten, kur savo apibrėžtu instrumentiniu poveikiu keliame griežtą klausimą gamtai ir gauname apibrėžtą, stebėjimo teiginiais suformuluotą atsakymą.

Modelis: Kasdienėje kalboje modeliu laikome daiktų imitacijas (žaislinis geležinkelis) arba jų projektus (pastatytinos bažnyčios modelis). Moksle modelis yra

konstrukcija, kurioje, sąmoningai supaprastinant, atvaizduojami kai kurie gamtinio reiškinio aspektai ir kuri leidžia daryti dedukcines išvadas, vėliau tikrinamas patyrimu. (L. v. BERTALANFFY, 290)

Modelis visų pirma yra *pagalbinė mąstymo priemonė.* Jis supaprastina tikrovę ir todėl yra *pavaizdus* ir apžvelgiamas. Tipiškas pavyzdys - N. BOHRO atomo modelis. Kai žmogaus smegenys lyginamos su elektronine skaičiavimo mašina, tai taip pat yra modelis. Šiandieną dažnai kalbama apie *empirinių teorijų* apskritai *modeliuojantį pobūdį.* Čia turima omenyje štai kas: Tematinė redukcija bei metodinė abstrakcija (1.4.1.2 - 3), kuriomis remiantis kuriamos empirinės teorijos, iš esmės leidžia konstruoti *tik gamtos modelius,* vaizduojančius supaprastintus tikrovės aspektus. Visų empirinių teorijų modelių atžvilgiu galioja *filosofinis* įspėjimas - modelio nepainioti su tuo, ką jis vaizduoja, t. y. jo *neontologizuoti.*

v. BERTALANFFY iliustruoja ontologizavimo pavojų iliuzija, kurią patiria Hoffmannas operoje "Hoffmanno pasakos"; "Opera nepalieka mums jokios abejonės: Olimpijos stereotipiškas "taip, taip" kartojimas vietoje atsakymo į Hoffmanno meilinimąsi, didžiulis raktas, kuriuo ji prisukama, aiškiai rodo, kad ji yra mechaninis žaislas - pagaliau lėlė sudūžta, ir vargšo Hoffmanno rankose lieka tik sraigtų krūva. Toks pat Hoffmanno iliuzijos pavojus slypi kiekviename modelyje." (ten pat)

Teoriniai terminai: Stebėjimo teiginiai sudaro empirinės teorijos pagrindą. Stebėjimo teigimų predikatai pirmiausia yra deskripciniai (= aprašomieji) stebėjimo kalbos terminai. Mes jau matėme, kad empirinėse

teorijose stebėjimo terminus taip pat dažnai reikia matematizuoti, taip sukuriant *metrines* sąvokas (4.6.3.1). Metrines sąvokas galima redukuoti \ stebėjimo terminus. Daugeliui empirinių teorijų kyla reikalas įsivesti terminų, kurie *nėra stebėjimo terminai* ir kurie *negali būti apibrėžti stebėjimo terminais.*

Ši problema pirmiausia kyla vadinamųjų dispozicinių sąvokų atžvilgiu (pvz., "trapus*, "magnetinis", "lankstus", "tirpus"). Bet ir tokios sąvokos, kaip "ilgis", "temperatūra", "masė", "elektronas", "Schrodingerio ψ-funkcija", negali būti apibrėžtos stebėjimo terminais.

Tokius terminus vadiname *teoriniais terminais.* Jų interpretavimas kelia empiristams didžiulių problemų (2.2.3,2.2.3.1,4.2.3.1). W. STEGMULLERIS taip formuluoja CARNAPO siūlomą sprendimą:

> Teorinė sąvoka, kurios neįmanoma apibrėžimu ar korespondencijos taisyklėmis visiškai arba iš dalies redukuoti į stebinius, turi būti traktuojama *kaip prielaida arba prognozė* - kitaip ji negali būti laikoma empiriškai pramaną. (1,465)

Taigi teorija, turinti sąvokų, kurių negalima apibrėžti stebėjimo sąvokomis, galioja kaip *empirinė* teorija tol, kol ji leidžia iš jos dedukuoti patvirtinamas prognozes. Aišku, kad tokiu atveju empirinių teorijų empirinis pobūdis gerokai sureliatyvinamas. Bet tai vėl tik byloja apie modelini empirinės teorijos pobūdį.

4.6.6 Empirinių teorijų reikšmė

Empirinės teorijos pakeitė pasaulį. Mūsų šiandienė civilizacija neįsivaizduojama be audringos empirinių teorijų ir jų techninio pritaikymo plėtros. Jų pranašumas pareina nuo jų sugebėjimo *sistemiškai aprėpti* neapžvelgiamą reiškimų masę ir ją *paaiškinti* vadovaujantis elementariais principais. Visą patirties įvairovę jos sutraukia į paprastą aiškinamąjį modelį, kuris leidžia daryti prognozes. Pasaulio techninis įvaldymas grindžiamas šiuo metodiniu empirinių mokslų veiksmingumu. Empiriniai metodai bei teorijos *suformavo gamtamokslinį pasaulėvaizdį,* kuris šiandieną plačiai paplitęs. Tačiau šis gamtamokslinis pasaulėvaizdis susilaukia vis daugiau kritikos. Kai kurie mąstytojai aistringai stoja "prieš metodo prievartą" (P. FEYERABEND) gamtos moksluose arba pranašauja "gamtamokslinio amžiaus galą" (H. PIETSCHMANN).

Mokslo teorijos raidoje, atrodo, *buvo įveiktas tas filosofinis empirizmas* (2.2.3,4.2.3.1), kuris glūdėjo jos ištakose. Šio empirizmo tikslas buvo:

- o mokslą apskritai paaiškinti pagal empirinių teorijų paradigmą ("vieningo mokslo" idėja),
- o empirines teorijas rekonstruoti remiantis tik stebėjimo terminais bei jų

loginiais junginiais.

Tai pasirodė neįgyvendinama. Prisiminkime ginčo dėl psichinio ir fizinio pagrindo neišsprendžiamumą (2.2.3.2), stebėjimus skatinančių interesų visuomeninį kontekstą (4.6.3.1), perėjimą nuo stebinių prie sąvokų (4.5.2.4), teorinių terminų problemą (4.6.5). Štai ką sako A. EINŠTEINAS:

Mano įsitikinimu, reikia pasakyti dar daugiau: visos mūsų mąstyme ir kalbinėje raiškoje figūruojančios sąvokos loginiu požiūriu yra minties laisvos kūrybos tvariniai ir negali būti gautos induktyviai iš juslinės patirties. Štai tik todėl nelengvai pastebima, kad tam tikras sąvokas bei jų junginius mes esame įpratę taip tvirtai sieti su tam tikra jusline patirtimi, jog jau nebesuvokiame tos logikos priemonėmis neperžengiamos prarajos, kuri skiria juslinės patirties pasaulį nuo sąvokų ir teiginių pasaulio (EINSTEIN (2), 286).

Gamtamokslinio pasaulėvaizdžio kritika remiasi pirmiausia dviem argumentais:

- Gamtos mokslai yra *konstruktyvistiniai*. Jų teorijos atsiranda kaip "minties laisvos kūrybos tvariniai", modeliai, kurie pirmiausia orientuoti į technines reikmes. Bet šie modeliai - tai tematiškai redukuotos ir metodiškai abstrahuotos (1.4.1.2) konstrukcijos. Gamtamoksliniame pasaulėvaizdyje šios modelinės konstrukcijos tapatinamos su tikrove. Žmogus kaip asmuo su jo egzistencinėmis problemomis, taip sakant, metodiškai išfiltruojamas iš šių konstrukcijų. Šia prasme gamtamokslinis pasaulėvaizdis svetimas žmogui. Jis nepaliečia jo būties prasmės.

  Gamtamokslininkas konstruoja tikrovės modelį, kuris neprieštaringas viduje ir kuris neturi prieštarauti eksperimento duomenims. Jis turi būti kiek galima paprastesnis, intersubjektyviai patikrinamas ir bendrais principais aprėpiantis įvairiausius reiškimus. Kad šitai būtų pasiekta, kai kurios prielaidos turi išlikti neginčijamos; jos turi būti pripažįstamos visų, kurie šiuo modeliu naudojasi. Mes išmokstame įvaldyti pasaulį tuo, kad mėginame viską paversti daiktais, iš kurių pašalinti visi prieštaravimai. Individualus žmogus su savo problemomis bei jausmais iš čia turi būti pašalintas. (PIETSCHMANN, 36)

- Empiriniai metodai bei teorijos sukūrė tam tikrą *mokslinio racionalumo* sampratą, kuri šiandieną virto įsisenėjusia ideologija. Šio racionalumo absoliutinimas kelia pavojų žmogui ir demokratijai. Turi būti suprasta, kad ši mokslinio racionalumo samprata tėra viena iš daugelio. Jos monopolizmui turi būti užkirstas kelias.

  Tačiau šiuolaikinė mąstysena yra veikiama mokslų. Proto gynėjai traktuoja mokslus ne kaip atsitiktinį darinį, bet kaip racionalumo vaisių. Protas ir mokslas - jiems tai vienas ir tas pats. (FEYERABEND (2), 14)

  Tačiau mokslai nėra kažkas šventa. Kad jie egzistuoja, kad mes jais žavimės, kad jie duoda rezultatus - šito dar nepakanka paversti juos mūsų gyvenimo etalonu. (20) - ...proto tradicija tėra viena iš daugelio tradicijų ir neturi daugiau teisių negu kitos tradicijos. (124)

Šios rūšies argumentai prieš gamtamokslinį pasaulėvaizdį ir jo racionalumo sampratą, taip pat alternatyvių gyvenimo pasaulyje orientyrų paieškos įgyja vis didesnę reikšmę. Visa tai naujai kelia žmogaus bei jo būties prasmės problemą.

4.7 Tiesa

Pamėginkime suvesti į viena mūsų aiškintus skirtingus dalykus. Prisiminkime Erlangeno mokyklos (2.5.1), HABERMASO (2.5.2) ir APELIO tiesos teorijas, tiesą kaip transcendentaliją (3.3.2), transcendentalinę filosofijos nuostatą (4.1.3), kalbos filosofijos dimensiją *(4.4),* santykį tarp formaliosios ir transcendentalinės logikos (4.5.1.1) bei TARSKIO tiesos apibrėžimą (4.5.3). Dar panagrinėsime keletą L. B. PUNTELIO temų.

Vienas žinomiausių tiesos apibrėžimų priklauso TOMUI AKVINIEČIUI: *Tiesa yra daikto ir intelekto atitikimas (veritas est adaequatio rei et intellectus).* Kai kalbame apie teiginių teisingumą, tai, aišku, visuomet turime galvoje atitikimą tarp būties ir mąstymo, tikrovės ir kalbos, fakto ir teiginio. Minėtoji formuluotė atskleidžia dvi puses, kurios turi atitikti viena kitą tiesos atveju:

- *Teisingumo pretenzija,* kurią mes keliame, sakydami apie teiginį p "p yra teisingas".
- *Pati dalyko padėtis,* nes p tik tada teisingas, kai padėtis iš tikrųjų tokia, kaip teigia p (TARŠKI).

Panagrinėkime *teisingumo pretenziją.* Aišku, sakydami "p yra teisingas", mes ne šiaip ką nors teigiame, bet pretenduojame į tiesą. Tai reiškia, kad šį teiginį *laikome pagrindžiamu,* kad esame pasirengę nurodyti jo pagrindus, taigi argumentuoti. Jeigu mes sakome "p yra teisingas" ir mums kas nors prieštarauja, tai privalome savo teiginį pagrįsti, t. y. *įrodyti, kad p yra teisingas.* Jei to nedarome, į mūsų pretenziją rimtai nežiūrima. Mums bus pasakyta: p yra plikas teiginys; ar p teisingas, ar klaidingas - nesvarstoma. Tad tiesa visų pirma *reiškia pagrindžiamą teisingumo pretenziją.*

IŠ to išplaukia, kad *tiesa visuomet priklauso tam tikrai kalbinei atskaitos sistemai* (4.4.4-5). Teisingumo pretenzija gali būti grindžiama tik kalboje. Kaip nėra jokio bekalbio pasaulio savyje ir jokių bekalbių reikšmių savyje, taip nėra ir plikos, bekalbės tiesos. Erlangeno mokykla, HABERMASAS ir APELIS nurodė svarbų tiesos problemos aspektą. Bet jie mėgina tiesą apibrėžti *vien šiuo aspektu.*

Vis dėlto iš kalbos vartojimo matyti, kad tiesa turi ne vien šį aspektą. Kai sakome "p yra teisingas", turime omenyje, kad dalykų padėtis, kurią išreiškia p, yra *reali.* Kitaip sakant, kad *patys dalykai* yra tokie, kaip teigia p. Tad

sakydami "p yra teisingas", mes teigiame *išsakytos dalykų padėties ir pačių dalykų tapatumą*. Bet kaip tai gali būti? Atitikimo formulė ("tiesa yra daikto ir intelekto atitikimas") perša vaizdinį, esą galima *palyginti* vieną su kitu kalbinį dalyką (teiginį) ir nekalbinį dalyką (patį daiktą). Bet nuo kurio bokšto tai galima padaryti? Juk nei mūsų mąstymas gali išeiti už kalbos ribų, nei šiam mąstymui egzistuoja bekalbis pasaulis.

Prisiminkime (1.3.1), kad filosofija turi pradėti nuo *kalbiškai patiriančio buvimo-pasaulyje*. Filosofiją domina neempirinės šio buvimo-pasaulyje sąlygos ir ji jį rekonstruoja iŠ šių sąlygų (1.5). Bet kasdienis, pirmapradis buvimas-pasaulyje dar neatskiria būties ir pažinimo, fakto ir teiginio, objekto ir subjekto. Greičiau jie sudaro *betarpišką vienybę*. Kasdieniame pasaulyje esame taip, kad mūsų teisingumo pretenzija ir dalykų padėtis sutampa. Todėl ir realizmo-idealizmo problema tėra pseudoproblema (4.1.6), kuri teisėtai nuleidžiama juokais. Pirmapradžiame buvime-pasaulyje ji apskritai nepasireiškia.

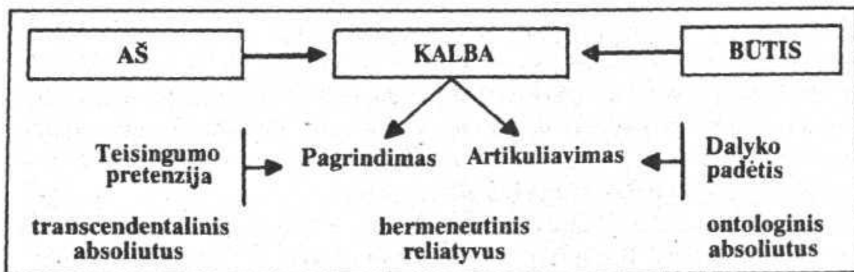
Žinoma, žmogus tokiu mastu pranoksta gyvulį, kokiu jis šį pirmapradį betarpiškumą visuomet turi peržengti. HĖGELIS teisingai pažymi, kad žmogiškosios sąmonės betarpiškumas "įtarpinimą turi ne už savęs, bet sutampa su juo" (II, 34). Žmogiškasis buvimas-pasaulyje neištirpsta betarpiškume, bet reflektuoja ir peržengia jį. Būtent todėl mes "visuomet jau filosofuojame" (1.1). Vis dėlto bet koks filosofavimas remiasi buvimo-pasaulyje betarpiškumu.

Tą mintį išreiškia M. HEIDEGGERIS:

> Mąstoma būtybė pati rodo save *taip, kaip* jį pati yra; tai reiškia, *kad ji* kaip "ji pati" yra tokia, kokia *ji* nurodoma, atskleidžiama teiginyje. Vaizdiniai nėra gretinami nei vienas su kitu, nei *santykyje* su realiu daiktu. Įrodymo reikalauja ne pažinimo ir daikto, ne psichiškumo ir fiziškumo atitikimas ir net ne "sąmonės turinių" tarpusavio atitikimas. Įrodymo reikalauja tik pačios būtybės buvimas atskleista, *šio* buvimo "kaip". Šitai patvirtinama tuo, kad tai, kas išsakyta, tai yra pati būtybė, pasirodo *kaip ta pati*. *Patvirtinimas* reiškia: *būtybės pasirodymas kaip "jos pačios"*. Patvirtinimas remiasi būtybės save.s parodymu. Tai įmanoma tik tada, kai teigiantis ir save patvirtinantis pažinimas savo ontologine prasme yra pačios realios būtybės *atskleidžiančioj i būtis*... Tiesa kaip atskleistumas vėlgi ontologiškai įmanoma tik buvimo-pasaulyje pagrindu. (HEIDEGGER (1), 1/2,288)

PUNTELIS (2) siūlo tokią formuluotę: "Tiesa reiškia diskursyviai pagrindžiamų teisingumo pretenzijų pavidalu besireiškiantį pačių daiktų atvertumą." Taigi keliant tiesos problemą, *du svarbiausi filosofinės refleksijos aspektai* grąžinami į pirmapradį buvimą-pasaulyje ir suvokiami kaip tapatūs:

- *Ontologijos būtybė,* kuri transcendentalijų doktrinoje (3.3) buvo aiškinama kaip tiesa (3.3.2).
- Pažįstantis *transcendentalinės filosofijos subjektas* (4.3.2) su savo apriorine apibrėžtimi.



28 pieš.: Tiesos problemos diferenciacija

Tarpininkas, kuris suvienija abu aspektus, yra *kalba,* kurioje būtybė pažįstama kaip tiesa ir kurioje skleidžiasi visas transcendentalumas. Bet tai reiškia, kad abiem aspektais tiesos problema yra *ir hermeneutinė problema* (plg. 2.1.3,4.4.4–5): ontologijos būtybė gali pasirodyti tik kalbinio pasaulėvaizdžio sistemoje, o ir transcendentalinis subjektas gali pasireikšti tik konkrečioje kalboje.

Bet kaip tada suprasti POPPERIO ir kritinio racionalizmo tezę (1.6.13, 2.2.4), kad tiesa niekuomet nėra *galutinė,* kad ji pasiekiama *tik priartėjimu?* Šį svarbų aspektą galime nesunkiai paaiškinti. Jeigu galiojimo pretenzijos ir pačių dalykų padėtis skleidžiasi *kalbos erdvėje, tai pačių dalykų atsivėrimo būdas* ir *mūsų priėjimo prie jų būdas* yra neatskiriamai susiję su kalba. Bet mes neesame savo kalboje kaip sraigė savo kiaute.

4.4.5 skyrelyje jau esame nagrinėję transcendentalinio ir hermeneutinio kalbos aspektų dialektiką. Matėme, kad kiekviena konkreti kalba gali boti reflektuojama ir reliatyvizuojama. Transcendentalumas nesileidžia pagaunamas jokia empirine apibrėžtimi ir jokia konkrečia kalba. Nors jis ir reiškiasi tik konkrečia kalba, bet gali transcenduoti bet kokią konkrečią kalbą (taip ir atsitinka, kai tik kalba suvokiama kaip *konkreti* kalba). O ir bet kokiame pažinime mes remiamės prielaida, kad patys daiktai yra kažkas daugiau negu tam tikras jų atsivėrimo būdas konkrečiame kalbiniame pasaulėvaizdyje, nors tik tokiame pasaulėvaizdyje jie ir gali atsiverti. Antai dabartinės[1] ekologinės problemos parodo, *kaip pati gamta* (ištisų gyvūnijos ir augalijos rūšių išmirimas, vandenų išsekimas, žmogaus sveikatingumo smukimas) verčia abejoti paveldėtais požiūriais į gamtą. Patys daiktai tam tikru mastu gali "versti" koreguoti konkretų kalbinį pasaulėvaizdį.

Esama *ir pažangos, ir atžangos.* Juk pačių daiktų atsivėrimo būdas ir mūsų požiūrio į daiktus būdas, nors ir skleidžiasi konkrečia kalba, bet taip, kad ši kalba reflektuojama ir reliatyvizuojama. Mes galime keisti kalbinę atskaitos sistemą. Mes galime tobulinti požiūrį j daiktus tam, kad daiktai geriau atsivertų. Žinoma, galime ir prarasti jau pasiektą atverties lygį. Ši pažangos ir atžangos dinamika priklauso pačiai tiesos sąvokai.

Prisiminkime PLATONO trikampį (1.8.3)! Tiesos problemą mes nagrinėjome būties filosofijos ir savimonės filosofijos priešpriešos įtampoje. Filosofinėje tradicijoje nuo PLATONO iki HĖGELIO vyravo įsitikinimas, kad tiesos problemos galutinis, užbaigtas sprendimas gali būti surastas tik Trečiame - dieviškame Absoliute. Tik absoliutus, dieviškasis būties ir žinojimo tapatumas yra paskutinis tiesos galimybės pagrindas.

Šiandieną kai kurie kalbos filosofai link? kalbą statyti dieviško Absoliuto vieton. Esą Aš ir Būtis, Subjektas ir Substancija yra tai, kas yra, tik dėl to, kad dalyvauja (Methexis!) komunikacinės bendrijos kalboje (2.5.3). Bet tokia samprata nepagauna nei transcendentalinės, nei ekologinės problematikos. Matėme, kad transcendentalinis subjektas visuomet yra kažkas giau negu konkreti kalba, net jeigu jis reiškiasi tik konkrečia kalba. Tikroji būtis (substancija) taip pat visuomet yra kažkas daugiau negu jos konkretus atsivėrimo būdas konkrečiame kalbiniame pasaulėvaizdyje. Pamatinė neempirinė sąlyga to, kad patys daiktai visuomet jau
artikuliuoti grindžiamų teisingumo pretenzijų, negali būti paaiškinta kalbos filosofijos prie- 7.2.3
monėmis.

5 ŽMOGUS

Kad ir ką nagrinėtų filosofija, galiausiai ji kalba apie žmogų (plg. 1.6.6). Iš esmės ir mes lig Šiol kalbėjome ne apie ką kita. Tačiau dabar žmogaus problemą mėginsime pasklaidyti iš arčiau.

5.1 .Žmogus kaip mokslo tema

Mokslas, kurio tema yra žmogus, šiandien vadinamas *antropologija* (gr. a*nthropos* = žmogus). Reikia skirti *filosofinę* antropologiją nuo *nefilosofinės.* Jeigu abstrahuotumėmės nuo *teologinės* antropologijos, tai galėtume sakyti, kad nefilosofinė antropologija tiria žmogų kaip *specialiųjų mokslų* objektą (1.4.1). Jos galimybės yra didžiulės: egzistuoja biologinė, medicininė, kibernetinė, paleontologinė, morfologinė, fiziologinė, patologinė, ekologinė, etnologinė, psichologinė, pedagoginė, taip pat socialinė ir kultūrinė antropologijos. Šioms specialiosioms antropologijoms bendra yra tai, kad, besiremdamos tam tikromis metodinėmis prielaidomis, jos tiria *dalinius* žmogaus būties *aspektus.*

Mes jau apsvarstėme santykį tarp filosofijos ir specialiųjų mokslų (1.4.1). K. LOWITHAS taip jį taiko antropologijai:

> Tačiau kas gi filosofinę antropologiją skiria nuo kitų antropologijų, pvz., nuo medicininės arba biologinės? Žmogų galima tirti anatomiškai, fiziologiškai, biologiškai ir psichologiškai ir tuo būdu išskirti tam tikrus jo aspektus. Bet net jeigu visus šiuos aspektus sudėtume, tai iš to dar neišplauktų žmogus kaip toks. Juk žmogus nėra nei anatomiškai preparuojamas skeletas, nei fiziologiškai funkcionuojantis organizmas, nei tai, ką jame tyrinėja įvairios psichologijos. Kitaip negu tokios antropologijos, tik filosofinė antropologija mėgina suvokti žmogų *kaip tokį ir kaip bendrybę,* kadangi filosofiją apskritai domina visuma ir ji nėra specialus mokslas. (LowiTH (1), 330)

Specialiosios antropologijos yra suskaidytos į siaurai specializuotas dalines disciplinas. Jų metodinių abstrakcijų (1.4.1.2) visumą dažnai sunku aprėpti. Kaip tik todėl *žmogaus kaip tokio ir kaip visumos* čia nebematome, kad ir kokie svarbūs tie tyrinėjimai būtų kitokiu požiūriu. Į klausimą "kas yra žmogus?" galėtume atsakyti tik tada, jeigu pavyktų pažiūrėti į *žmogaus esmę* kaip visumą.

Į prasmės klausimą (V. FRANKL), kuris asmeninėje bei socialinėje srityje vis labiau iškyla į pirmą planą, specialiųjų mokslų tyrinėjimai neatsako. L. WITTGENSTEINAS (2.2.2) teigia, "kad net tuomet, kai bus atsakyta į visus galimus mokslinius klausimus, mūsų gyvenimo problemos bus dar net nepaliestos". Tik klausimas apie žmogų kaip tokį ir kaip visumą įgalina

pamatyti žmogaus problemą. Tik tai suteikia specialiosioms antropologijoms visumos prasmę.

5.2 Gyvūniškumas **ir dvasia**

Graikai vadino žmogų gyva būtybe, turinčia logosą *(zoon logon echon; logos* = žodis, protas, dvasia). *Romėnai-animal rationale* (= protinga jusli būtybė). Šie pavadinimai žymi *du polius,* apie kuriuos sukasi žmogaus problema:

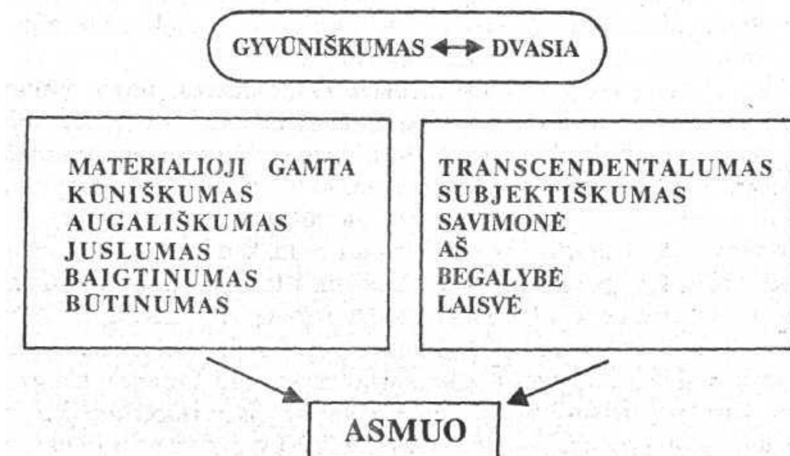
- Vieną polių sudaro *gyvūniškumas* (3.4.5). Žmogus priklauso materialiajai gamtai. Jis yra fizinis kūnas (3.4.3), gyva būtybė (3.4.4) ir jusli būtybė. Gamtos filosofijoje (3.4) mes aptarėme kūnui, gyvybei ir gyvūnui būtinas savybes. Jos būdingos ir žmogui. Jis yra tam tikros *rūšies gyvūnas (homo sapiens).* Gyvūniškumo požiūriu jis yra padaras, "kuris vėl turi planetai (tik taškui visatoje) grąžinti materiją, iš kurios jis atsirado, po to kai šiai materijai trumpą laiką (nežinia kokiu būdu) buvo suteikta gyvybinė jėga" (KANT PPK A 289 //186).
- Kitą polių sudaro *transcendentalumas* (4.1.4). Čia mes susiduriame su subjektiškumu, su *cogito* (DESCARTES, 1.3.3), su Aš, transcendentaliai sąlygojančiu visa, kas objektyvu, visa, kas empiriška, bei transcendentaliai nuo visko besiskiriančiu. Šis polius pats nėra objektyvus, empiriškas, "nėra pasaulio dalis" (WITTGENSTEIN). Kalbėdamas apie šią dvasinę žmogaus būtį, ARISTOTELIS teigia, kad ji viską kuria ir viskuo tampa ir netgi kad ji yra dieviškoji žmogaus dalis. Vadinasi, žiūrint antrojo poliaus link, atsiveria "nuo gyvūniškumo ir netgi nuo viso jutimais suvokiamo pasaulio nepriklausomas gyvenimas" (KANT, ten pat).

HĖGELIS šiuos žmogaus būties polius vaizduoja taip:

> Žmogus yra gyvūnas, tačiau, net atlikdamas savo gyveniškąsias funkcijas, jis nelieka tokia [būtis] savaime, kokia yra gyvūnas. Jis įsisąmonina tas funkcijas, pvz., virškinimo procesą, pažįsta ir pakelia jas iki įsisąmoninto mokslo lygio. Šitaip jis peržengia savosios būties savaime betarpiškumą [= gyvūniškumą] ir kaip tik dėl to, kad žino esąs gyvūnas, jis nustoja būti gyvūnu ir pažįsta patį save kaip dvasią. (WW XII, 120).

Ontologinė refleksija (1.8.5, Įvad.) *leidžia suvokti žmogų kaip juslią būtybę,* kuri kaip gamtos dalis yra evoliucijos rezultatas (3.4.5.2). *Transcendentalinė* refleksija (1.8.5, 4.1.3) leidžia suvokti žmogų kaip subjektą, kuris nėra gamtos dalis. Filosofija negali neatsižvelgti į abu kelius. Jie rodo, kad žmogus yra "dviejų pasaulių pilietis" (KANT). Šių dviejų pasaulių priešingumas ir įtampa tarp jų sudaro žmogaus problemą. Pagal S. KIERKEGAARDĄ (2.1.2), žmogus kaip begalybės ir baigtinumo, laikinumo ir amžinybės,

laisvės ir būtinumo sintezė, yra "paradoksali egzistencija". Pagal SARTRE'Ą (2.1.2), jis yra prieštaravimas tarp *ėtre en soi (* =būties-pačios-savaime, kūniškumo) *ir ėtre pour soi* (= būties-pačiam-sau, subjektiškumo).



29 pieš.: Gyvūniškumas ir dvasia

Viena vertus, tikrasis mūsų Aš yra dvasia (ARISTOTELIS), kita vertus, pasaulio šviesą išvystame tarp išmatų ir šlapimo *(interfaeces et urinam)* (AUGUSTINAS). - Vis dėlto žmogus, kaip abiejų šių pusių vienybė, yra kūniškas *asmuo.*

53 Žmogus kaip fenomenas

Žmogų apmąstyti galime tokį, *kokį patiname, kai jis mums apsireiškia.* Akivaizdu, jog žmogaus transcendentalumas yra realus tik tuo atveju, *jeigu jis yra kūniškas.* Jis visada jau yra *įkūnytas (l'etre incarne, plg.* G. MARCEL 2.1.2). Todėl daugelis filosofinės antropologijos atstovų remiasi šiuo mums besireiškiančiu, patiriamu kūniškumu, kad, pradėdami nuo jo, atskleistų žmogaus esmę. Paliesime keletą itin svarbių momentų.

Toks tyrimas visuomet turi *rato* pavidalą. "Ratu" mes laikome tokią mąstymo figūrą, kurioje kaip prielaida numatoma tai, kas turi boti įrodyta (plg. hermeneutinį ratą, 2.1.3). Ratas yra ydingasis ratas *(circulus vitiosus}* tuomet, kai prielaida visiškai sutampa su tuo, kas įrodyta. Tačiau čia kalbama ne apie ydingąjį ratą. Mums apsireiškiančio svetimo kūniškumo supratimas visuomet suponuoja suprantančioje savipratą. Žmogaus fenomene atpažįstu save patį. Todėl antropologija, pagrįsta mums apsireiškiančiu, patiriamu žmogumi, visada yra *kūniško žmogaus savirefleksija.* Bet ši savirefleksija mus veda toliau. Įrodymas ne tik pakartoja prielaidą, bet ją ir interpretuoja bei skaido.

Pirmiausia pastebėsime, kad "žmogus jau biologijos požiūriu skiriasi nuo gyvūno. Tai ne gyvūno biologija, prie kurios būtų mechaniškai pridurta dvasia arba kažkas panašaus, o specifinė žmogiška biologija, kurios savitumą sudaro neatskiriamas būtiškas ryšys su antbiologiniu principu" (HENGSTENBERG (2), 194). J. G. HERDERIS tą patį pasako kalbos filosofijos sąvokomis: "Jau kaip gyvūnas žmogus turi kalbą".

Žmogaus kūnas nepalyginamai menkiau determinuotas negu gyvūno, kuris turi viską, kas reikalinga gyventi tai ar kitai rūšiai tinkamoje aplinkoje (pvz., gyvūnas turi kailį, plunksnas, žvynus, kiautą, kanopas, nagus, sparnus, pelekus, snapą, straublį, dantis). Lyginamas su tokiu specializuotu gyvūnų apibūdinimu, žmogus atrodo kaip *būtybė su trūkumais* (A. GEHLEN). Bet šitoks *nespecializuotumas* ir *nepritaikytumas* rodo, kad jau žmogaus kūniškumas yra *atviras pasauliui. Vertikali eisena* išlaisvina nespecializuotas žmogaus rankas ir atveria žvilgsniui platų horizontą. H. PLESSNERIS kalba apie žmogaus *akies-rankos lauką.* Klausa ir rega tampa svarbesni už lytėjimą, uoslę ir skonį. Žmogaus nespecializuotumas rodo jį esant tokia gyva būtybe, kuri "pati turi susikurti gyvenimo galimybę", jis turi tapti *homofaber,* t.y. gaminančiu žmogumi, *instrumentizuojančiu* (t.y. padarančiu *įrankiais)* savo kūną ir kitus daiktus.

Instrumentiškumas lemia žmogaus fizinį egzistavimą. Tai reiškia, jog jam nuolat tenka naudoti savo kūną kaip priemone, veikti juo. Tam tikra prasme to reikalauja atsivėręs akies-rankos laukas. Tas laukas yra veikimo laukas par *excellence.* Dažniausia veikiame rankomis, kurias "apdairiai" kontroliuoja akys. Patys elementariausi įrankiai buvo *rankai* skirtos priemonės - instrumentai, skirti mesti, daužyti, skusti. Kaip ten bebūtų, nepanašu, jog pirmaeiliu būtų buvęs laikomas poreikis kaip instrumentą naudoti kojas (pvz., kojinis malūnas) (PLESSNER (2), 58).

Instrumentiškume esama ir *grįžtamojo ryšio* bei *vidujumo,* kurie šiaip nėra būdingi gyvūnams. Gyvūno veiksmų ir reakcijų sistema yra pakankamai griežtai fiksuota. (J. v. UEXKULL). "Dėl savo instinktų ir aplinkos abipusės priklausomybės" gyvūnas reaguoja "tik į tam tikrą dirgiklį priklausomai nuo jo rūšies specifinės sąrangos, leidžiančios išgyventi tam tikrose situacijose" (HENGSTENBERG (1), 69). Jis visiškai ištirpsta "tiesioginėje, belaikėje ir bekalbėje nereflektuotų gyvybinių procesų dabartyje". (HEINTEL (2)).

Gyvūno organizmas rodo, kad įvairūs organai ir nariai yra vieni su kitais visapusiškai susieti, tačiau jų funkcionavimas pritaikytas tik rūšies specifiką atitinkančiai aplinkai. Tai, kad gyva *būtybė yra* susietam tam tikra aplinka, reiškia, jog ji gali pastebėti tik tam tikrus, jos instinktų sandarą atitinkančius objektus ir kad šiuose objektuose gali išskirti vien specifines, jai gyvybiškai reikšmingas savybes. Šią vadinamąją stabos aplinką, būdingą tam tikrai gyvūnų rūšiai, atitinka tokia pati specifinė veiklos aplinka. Tai reiškia, jog tam tikra gyvūnų rūšis gali veikti tik tam tikrus pastebėto objekto organizmo taškus, kuriuos savo ruožtu vėlgi determinuoja instinktų sandara. Pavyzdžiui, vapsva instinktyviai žino, kuriame taške ji turi įdurti vorui, kad jį apsvaigintų ir galėtų padėti kiaušinėlius

voro kūne. (HENGSTENBERG (2), 194-195).

! Lyginant su šiuo "gyvūnų reakcijų patvarumu" (PLESSNER), apie žmogų galima pasakyti, kad jis, viena vertus, *yra savasis kūnas,* bet, antra vertus, *turi savąjį kūną.* Jis visada jau yra iškilęs virš savo kūniškų gyvybės procesų instinktiškos priklausomybės nuo aplinkos ir juos perpranta. Grįžtamuoju ryšiu susijęs su pačiu savimi, jis gyvena, remdamasis kitokiu negu gyvūnai vidujumu. Vidujumas įgyja *savimonės* pobūdį.

Žinoma, bet koks sugebantis savarankiškai judėti organizmas suponuoja instrumentinį santykį su savo kūnu. Bet žmogaus atveju pats šis santykis dar kartą tampa priemone, kurios dėka jis suvokia save kaip visumą "iš šalies". Kaip žmogus suvokia kalbą kaip priemonę ir ja naudojasi (žiūrėdamas pro kalbos grotas), taip jis manipuliuoja savo kūnu ir kartu suvokia save kaip susietą su juo (PLESSNER (2), 55). Tik žmogus suvokia, jog turi kūną, tik jis atranda savyje savo paties kūniškumo instrumentiškumą. (58).

Su tuo, kad žmogus *turi* savąjį kūną ir suvokia save kaip visumą "iš šalies", yra susijęs dar ir kitas dalykas. Žmogus žino, jog kūniškumas daro jį prieinamą kito žmogaus žvilgsniui (SARTRE). Būti kūniškam - tai būti išstatytam (MARCEL). Aš turi šalia savęs Kitą ir suvokia Kitą kaip save, kaip "Aš". AŠ gali save padaryti objektyvų tik per Kitą. Žmogus grįžta į save per Kitą. Vidujumo negalima atsieti nuo žinojimo, kad yra išorė. "Tapti žmogumi ir pažinti savąją nuogybę yra neatskiriami dalykai." (PLESSNER (2), 58).

Ą. PORTMANNAS atkreipė dėmesį į tai, kad žmogus, lyginant su atitinkamais žinduoliais, gimsta metais per anksti. Savo pirmuosius metus jis gyvena kaip "ekstrauterinį neišnešioto vaisiaus brendimo periodą" po per trumpo nėštumo. Šio "pernelyg ankstyvo gimimo" prasmė yra ta, kad neprisitaikęs, nespecializuotas kūdikis turi *įaugti į savo paties instrumentiškumą,* o tam reikalingas aplinkinis pasaulis. Rūšies specifikos tvirtai sąlygotam gyvūnui tai nėra būtina, mat jis jau gimsta instinktiškai prisitaikęs prie savo aplinkos. F. NIETZSCHE kalba apie žmogų kaip apie *nestabilų gyvūną.*

Iš to, kas pasakyta, darosi aišku, kodėl M. SCHELERIS (2.1.2) vadino žmogų objektinančia būtybe. Žmogus nėra tik instinktais susietas su aplinka. Jis geba pažinti daiktus *kaip* daiktus. Tai reiškia, kad jis pašalina betarpiškumą, ir pažindamas, *kas* daiktai yra, užima poziciją jų atžvilgiu. Daiktų pobūdis jį motyvuoja. Tik žmogus turi *objektus.* Tik jis gali objektinančios "valios" (TH. LITT) aktu juos moksliškai *suobjektinti* ir techniškai panaudoti. Šis *objektiškumas* siejasi su *atvirumu:*

Savo aplinkoje gyvūnas yra orientuotas, tuo tarpu žmogus su pasauliu santykiauja *klausdamas.* Iš prigimties susijęs su pasauliu, jis yra specifiškai informuojamas iš išorės. Jo pažinimą determinuoja ne jo pažinimo organų sandara, bet, kaip sako PLATONAS [plg. 1.3.2], Tauma gimdo Iridę: nuostaba pasižadina akį. Kaip tik šiuo receptyviu [= priimančiuoju] žmogaus atvirumu pasižymi ir jo kūniškumas. Juslių organai ir visas kūnas yra imlūs. Jų imlumas peržengia bet kokį kūniškumą ir viską, kas tarnauja tik rūšies specifikai. Jie rodo gyvybės ryšį su "pasauliu pačiu savaime". Lygiai taip pat kūniškumą

determinuoja pasauliui atviro subjektiškumo ekstatiška prigimtis. Visi veiklos organai ir yra stabos organai. Kūnas yra sielos darbo objektas. (W. I. REVERS, 140).

Buvimas kūnu ir kūno turėjimas yra žmogaus kūniškumo, kaip pirmapradės jo buvimo pasaulyje formos, apraiška. Kūnas yra žmogiškosios egzistencijos vieta ir pirmapradis asmens veiksmas (G. SIEWERTH). Tuo pačiu kūniškai apsireiškiančio žmogaus fenomenas primena tai, ką esame išsiaiškinę apie *kalbą* (4.4). Juslėmis suvokiamos, "išorinės" *išraiškos* ir ja išreikštos "vidinės"[1] *reikšmės, buvimo-kaibišku* ir *kalbos-vartojimo,* kalbos kalbėjimo ir kalbėjimo *apie* kalbą vienumas, o drauge kalbos *dialogiškumas* - visa tai rodo, kad kalba apima visas žmogaus fenomeno problemas. Daugelį metodinių abstrakcijų (fiziologinę, psichologinę, sociologinę, lingvistinę, loginę ir t.t.), taikomų tiriant kalbą, galima palyginti su abstrakcijomis, kurias įvairios specialiosios antropologijos taiko žmogaus **tyrimui** (5.1). Išraiškos ir reikšmės vienumas atitinka kūno ir dvasios vienumą: žmogaus fenomenas rodo, kad kūniškumas yra dvasios išraiška.

... Žmogaus dvasia save realizuoja prasmingai, jei ji save ontologiškai išreiškia kūne; ir žmogaus kūnas yra kūnas tik tiek, kiek jis pats su visomis savo aktualizacijomis tinka dvasiai išreikšti, mainais gaudamas struktūrą, būtį ir prasmę. Kaip žmogaus žodyje atskiri garsai, iš dvasios gavę struktūrą ir prasmę, pakyla iki nepakartojamo žodinio kūno vienumo, taip ir daugybė materialių mūsų žmogiškosios egzistencijos sandų tampa individualaus žmogaus kūno vieniu, kai ontologiškai ir anksčiau už bet kokį įsisąmoninimą apsireiškianti dvasia suteikia jiems būtį. Kūnas yra tarsi "metafizinis dvasios Žodis"... (HENGSTENBERG (2), 82).

Dabar detaliau panagrinėsime tris apibrėžtis, priklausančias pagrindinei žmogiškojo buvimo struktūrai: *pasauliškumą, istoriškumą* ir *visuomeniškumą.*

5.4 Pasauliškumas

Žmogaus būtis visada yra buvimas pasaulyje (1.3.1, 4.2.2.3). Pasaulis žmogui visada yra jau atskleistas. HEIDEGGERIS kalba apie pirmapradį "artumą pasauliui". Mes atkreipsime dėmesį į du aspektus: į žmogaus ryšį su pasauliu, kai jis konstituoja *pasaulį kaip visumą* ir į žmogaus *veiklumą* pasaulyje.

5.4,1 Pasaulis kaip visuma

4.2.2.3 skyrelyje pateiktas M. BUBERIO tekstas rodo, kad pasaulis egzistuoja tik žmogaus dėka, kadangi tik žmogus sugeba mąstyti įvairovę kaip vienį, Nuodugniai ir tiksliai šią mintį yra išvystęs KANTAS (43,2.2, ypač

4.3.2.2.2). Transcendentalines pasaulio sąrangos apibrėžtis jis atranda žmogiškajame pažinime. Dalyje "Tikrovė" (ypač 3.4 skyriuje) matėme, kokiu būdu erdvė (3.4.3.1) gyvosioms būtybėms (3.4.4) įgyja gyvybinės erdvės reikšme.. Augalas gyvybinėje erdvėje yra įsišaknijęs, o gyvūnas juda joje sensomotoriškai, todėl gyvūnui ši erdvė tampa rūšies specifiką atitinkančia stabos aplinka (3.4.5, ypač 3.4.5.1). Tuo tarpu žmogui erdviškumas įgyja *pasaulio* prasmę. K. LowiTHAS šią mintį išreiškia taip:

Gyvūnas, jusliškai suvokdamas ir stebėdamas, bet neturėdamas žmogiškosios savimonės, įsigyvena į aplinką ir gyvena išjos, bet aplinkos jis neturi priešais save kaip objekto, nutolusio tam tikru atstumu, kaip būdinga žmogui. Mat gyvūnas negali sąmoningai atskirti savęs nuo to, kas nėra jis pats. Jis dar nėra atsietas nuo savo aplinkos ir emancipuotas. Vadinasi, ne kartą kaltinimų susilaukęs subjekto-objekto skilimas nėra kažkas, dėl ko reikėtų dejuoti ir ką reikėtų mėginti įveikti; juk jis sudaro žmogaus būties pagrindą. Hėgeliškasis laisvės kaip "su-savimi-pačiu-buties kitaip-būtyje" apibrėžimas taip pat nepašalina šio skirtumo, o tiktai jį atbaigia. Kaip subjekto ryšys su objektais, žmogaus *sąmone yra pasaulio įsisąmoninimas,* kurį atitinka savimonė. (334).

Šitaip įsisąmoninamas pasaulis atskleidžiamas *kaip visuma.* Tai nėra koks nors mokslinis pasaulio pažinimas arba "pasaulį kaip pasaulį sudarančių sąsajų teorinis skaidrumas" (M. HEIDEGGER (1)). Ši visuma įvairiai mąstoma mituose, religijose, moksluose ar vaikų vaizdiniuose. Kiekvienas žmogus turi *pasaulėvaizdį,* t.y. jis suvokia save kaip esantį tam tikroje visumoje. Žmogus, kuris kaip savimonė pats sau yra problema ir kuriam "savojoje būtyje rūpi pati ta būtis" (HEIDEGGER (1)), sykiu kelia *būties klausimą:* kodėl yra būtis, o ne veikiau niekas? (LEIBNIZ). Savo sugebėjimu klausti žmogus padaro abejotiną bet kokią klausinėjimo ribą ir šitaip ją peržengia (E. CORETH (1)).

Kad ir kaip ši žmogaus *pasaulėtūra* (4,4.4) būtų kultūros sąlygota (mes žinome, kad egzistuoja tik kalbinė pasaulėtūra), kad ir kaip pasaulėvaizdžiai skirtųsi priklausomai nuo visuomenės ir istorijos situacijos, žmogaus savimonė visada sąlygoja pasaulio įsisąmoninimą, t.y. visumos įsisąmoninimą. Jeigu nebūtų žmogaus, tai "būtų" tik daugybė daiktų, bet nebūtų būtybės, galinčios tuos daiktus *paversti pasauliu.* "Žmogaus būtis yra pasauliška. Jo egzistencijoje sušvinta begalinis pasaulio vienumas ir vientisumas, pasaulio, kuris yra daugiau negu daiktų suma" (D. v. USLAR, 323).

Drauge savimonė atspindi pasaulį kaip visumą kiekvienam subjektui būdingu badu. Pagal LEIBNIZĄ, kiekviena monada (= substancija, plg. 3.1.5), ir ypač kiekvienas žmogus, yra tarsi visas pasaulis ir tarsi Dievo veidrodis arba, dar geriau, veidrodis visos visatos, kurią monados išreiškia, kiekviena savaip, "panašiai kaip tas pats miestas, jeigu į jį žiūrima iš įvairių pusių, atrodo visiškai kitoks ir tarsi perspektyviškai padaugintas" (Monadologija *§57*//FIChrR2, 448). Bet šis stebėjimo taškas yra kūnas, kuris kaip tarpininkas perduoda pasaulį: "Taigi, nors kiekviena sukurta monada atvaizduoja visą visatą, tačiau ryškiausiai ji atvaizduoja tą kūną, kuris specialiai su ja susijęs ir kurio *entelechija* [plg. 3.4.4.1] ji yra; o kadangi tas kanas dėl visos materijos sąryšio pilnyje

atspindi visą visatą, tai ir siela atvaizduoja visą visatą, atvaizduodama specialiai jai priklausantįkūną". (§62/7449).

5.4.2 Veikla .

Žmogaus buvimas-pasaulyje yra veiklus buvimas. Visą veiklą ARISTOTELIS skirsto j tris sritis:

- *Teorinė* veikla, vedanti nuo paprasto patyrimo per mokslą prie grynosios teorijos, prie tiesos tobulos kontempliacijos.
- *Praktinė* (siauresne prasme) veikla, kuria vadinamas pats savaime vertingas veikimas, būtent *dorovinis* elgesys.
- *Pojetinė* veikla *(poiesis* = gr.pagaminimas, sukūrimas) yra vertinga ne pati savaime, bet priklausomai nuo to, kas sukuriama, nuo kūrinio. Pojetinei veiklai priklauso *techninis-gamybinis* darbas ir *meninė* kūryba.

	TEORIJA	PRAKTIKA	POJETIKA	
Veiksmas:	Pažinti	Elgtis	Daryti	
Siekinys:	Pažinimas	Poelgis	Darbas	
Įgūdis:	Žinija	Dorybė	Meistriškumas	→ Menas → Technika

30 pieš.: Aristotelinis veiklos skaidymas

HEIDEGGERIS (1) žmogaus pasauliškumą kildina iš rūpesčio žmogaus, kuriam "jo būtyje rūpi pati ta būtis". Jo nuomone, Šiuo požiūriu pasauliškumas pirmiausia ir iš pradžių reiškiasi kasdieniu *apsirūpinimu* (daiktais, kurie mums yra "po ranka") ir *rūpinimusi* (žmonėmis, kurie yra su mumis). Rūpestis, kaip apsirūpinimas ir rūpinimasis, visada jau žymi pačios žmogaus būties svarbą jam pačiam. *Veikla visada jau yra paženklinta prasmės,* Veiklos prielaida yra tai, kad žmogus jau visada žino *prasmės visumą.* Savimonė, kaip pasaulio įsisąmoninimas, žino save kaip *savitikslį,* t.y. ne tik kaip *duotą,* bet ir kaip *užduotą.* Žmogaus veikla skleidžiasi prasminiame apriori (= prasmėje, kaip veiklos prielaidoje ir sąlygoje). Šitai reiškia, kad savitiksliška, užduota paties žmogaus būtis (kuri jam rūpi) gali būti *atbaigta, išskleista, įgyvendinta.*

ARISTOTELIS taip formuluoja šią problemą: Visi žmonės siekia laimės.

Laimė yra tai, kas siekiama dėl jo paties, kas pasitenkina pačiu savimi ir yra galutinis veikimo tikslas. Ji yra atbaiga, išskleidimas, įgyvendinimas. Bet kokia veikla yra *laimės siekimas.*

> Bet kas gi turėtų būti laimė, dėl to nuomonės skiriasi, ir minia ją aiškina visiškai kitaip negu išminčiai. Vieni aiškina ją esant kažkuo apčiuopiamu ir matomu kaip, pvz.,' malonumas, turtas ir garbė, kiti kažkuo kitu, o kartais tie patys žmonės vienąkart tuo, kitąkart anuo. (NE 1,2,1095a).

Vadinasi, veiklos įprasminimas priklauso nuo to, koks yra žmogus. HEIDEGGERIS kalba apie tai, kad žmogus dažniausiai yra nupuolęs į *beasmeniškumą,* į pilką kasdienišką buvimą-pasaulyje, į būseną "taip-daroma", tuo tarpu *sąžinė* ragina žmogų pakilti iš *nuopuolio* ir siekti *autentiškumo,* įsisąmoninto, ryžtingo *galėjimo-būti-pačiu-savimi.* Bet visa tai rodo, kad veiklusis buvimas-pasaulyje visada jau turi reikalą su įvairių lygių prasmėmis. Jam reikia rinktis tarp autentiškumo ir neautentiškumo, tarp įgyvendinimo ir nugyvendinimo, tarp gėrio ir blogio. Žmogaus veikla yra *dorovinio* pobūdžio.

Paprasčiausia ir tiesmukiausia *techninė-gamybinė* veikla kyla iš to, kad žmogus "kaip gyva būtybė pats turi susikurti gyvenimo galimybes" (PLESSNER).

> O gyvenimui pirmiausia reikalingas maistas ir gėrimas, butas, drabužiai ir dar kai kas. Taigi pirmasis istorinis aktas yra reikalingų šiems poreikiams patenkinti reikmenų gaminimas, paties materialinio gyveninio gamyba. Ir tai yra toks istorinis aktas, tokia pagrindinė bet kokios istorijos sąlyga, kuri (ir šiandien, kaip ir prieš tūkstančius metų) turi būti vykdoma kasdien ir kas valandą jau vien tam, kad žmonės galėtų gyventi (MARX (2), 24–25).

Imdami pavyzdžiu *techniką,* parodysime, kokias problemas iškelia šita paprasčiausia ir labiausiai pirmapradė žmogaus veikla.

> Šiai technikai plačiąja prasme būdingi du momentai: 1. Visą gaminimo laiką žmogus išlaiko kontaktą su apdorojama medžiaga. 2. Jeigu naudojamas įrankis, tai taip pat visą laiką dirbantysis jį tiesiogiai kontroliuoja. Tuo būdu natūralūs daiktai paverčiami dirbtiniais daiktais. Sykiu reikalingas tam tikras gebėjimas, susijęs su prisitaikymo prie medžiagos, įrankio bei gaminio etosu. Technikai siaurąja prasme būdinga tai, kad minėtas dvejopas tiesiogiškumas (medžiagos ir įrankio atžvilgiu) yra pašalinamas. Žmogus išleidžia medžiagą ir įrankį iš savo tiesioginės kontrolės. Ir tuomet įrankis daugiau nebėra įrankis pirmine prasme, bet virsta mašina-aparatu. Technika siaurąja prasme atsiranda tada, kai pagaminama kažkas, kas pats gali gaminti. Mašina-^aparatas reikalauja duomenų ir teikia rezultatą. Žmogus perleidžia dalį iniciatyvos šiam aparatui ir tampa panašus į tą, kuris tik "aptarnauja" aparatą. Juo daugiau pakopų apimama, juo sudėtingesnis ir autonomiškesnis aparato vykdomas procesas, tuo labiau jis atitinka technikos siaurąja prasme sąvoką. Gebėjimas reiškiasi nebe prisitaikymu prie įrankio ir medžiagos, bet aparato išradimu ir pagaminimu. Šios technikos siaurąja prasme paskutinė pakopa yra kibernetika, kurią savo ruožtu geriausiai reprezentuoja kompiuteris ir jo sistemiškas taikymas. (HENGSTENBERG (2), 185).

Tai rodo veikliojo buvimo-pasaulyje siekį paversti *pirminę* (natūraliąją) kūriniją *antrine* (technine-dirbtine), vadinasi, kovojant su gamta, kurti kultūrą ir civilizacija. Ši tendencija apima dvi galimybes:

- o Viena vertus, antrinė kūrinija kyla iš žmogaus susirūpinimo savo būtimi. Šiuo požiūriu ji, kaip žmogaus kūrinys, *tarnauja jam. Technologinė emancipacija* yra žmogaus emancipacijos apskritai dalis.
- o Kita vertus, antrinė kūrinija įgyja žmogaus atžvilgiu tam tikrą savarankiškumą ir galią. Ji pati *verčia žmogų tarnauti jai.* Technologine emancipaciją lydi žmogaus *technokratinis pavergimas,* kai žmogus tampa *daiktų prievolininku.* J tai pagrįstai atkreipė dėmesį neomarksistai (2.4.3).

Čia taip pat susiduriame ir su alternatyva: *nuopuolis į beasmeniškumą* (čia: paklusimas technologinėms-ekonominėms prievolėms-daiktams) ar *apsisprendimas siekti autentiškumo* (čia: atsižvelgimas į žmogaus būties įprasminimo būdų tvarką). Daiktai, kuriuos turime, ėda mus tuo mastu (G. MARCEL), kokiu mes jiems save patikime. 6.1

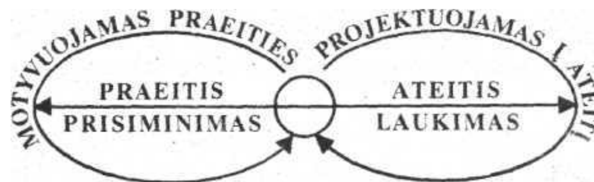
5.5 **Istoriškumas**

3.4.3.2 skyrelyje sužinojome, kad be žmogaus nėra laiko; laikas egzistuoja tik todėl, kad žmogaus dvasia prisimindama sudabartina praeitį ir laukdama sudabartina ateitį. Be žmogaus egzistuotų tik belaikės trukmės ir belaikiai judėjimo procesai. Dar kalbėjome apie gyvų padarų, ypač gyvūnų (3.4.5.1), nuosavą laikiškumą (3.4.4.1). Žmogui nuosavas laikiškumas virsta *istoriškumu.*

> Žmogaus istoriškumo analizė mėgina parodyti, jog ši būtybė yra "laikiška" ne dėl to, kad ji "yra istorijoje", bet priešingai, jog ji egzistuoja ir gali egzistuoti istoriškai tik todėl, kad jos būties pagrindas yra laikiškas. (HEIDEGGER (1), 498).

Šis pirmapradis žmogaus laikiškumas reiškia du dalykus:

- o Žmogus visada jau yra *motyvuojamas praeities.* Visumą motyvų (determinančių), sąlygojančių žmogaus veiklųjį buvimą-pasaulyje, galime pavadinti *motyvacijos horizontu.* Žmogaus motyvacijos horizontas priklauso nuo to, kaip žmogus yra atskleidęs pasaulį. Vadinasi, jis yra *ankstesnio (praėjusio)* pažinimo ir *ankstesnės (praėjusios)* veiklos rezultatas. Kiekvienas asmuo turi savo paties motyvacijos horizontą, kuris nuolatos kinta sulig kiekvienu pažinimo ir veikimo aktu. Vadinasi, motyvacijos horizonte motyvuoja praeitis, kai ji prisimenant **sudabartinama.**



31 pieš.: Istoriškumas

- Žmogus visada jau yra *projektuojamas į ateitį.* Kadangi žmogui rūpi jo paties būtis, veikdamas jis visada siekia įgyvendinti motyvus ir realizuoti prasmę. Bet kokia veikla yra susieta su prasminiu apriori (5.4.2) ir šiuo požiūriu orientuota į ateitį.

Vadinasi, žmogaus istoriškumą sudaro tai, kad žmogus niekada negali ištirpti savo dabartyje, bet savo veikliajame buvime-pasaulyje visada yra motyvuojamas praeities ir projektuojamas į ateitį.

5.5.1 Buvimas mirties link

Žmogus visada jau žino, kad nuosavą laikiškumą turintis jo gyvenimas yra baigtinis. Jį riboja gimimas ir mirtis. HEIDEGGERIS tai išreiškia kiek painokai, bet labai plastiškai:

> Tik būtybė, kuri bodama yra iš esmės *būsimoji,* tokia, kad, būdama atvira savajai mirčiai, gali į ją atsitrenkti ir būti atblokšta į savo faktiškąjį "štai", t.y. tik būtybė, kuri vienodai pirmapradiškai yra ir būsimoji, *ir praėjusioji,* gali, pati sau perduodama paveldėtą galimybe, perimti savo pačios įmestį ir būti *dabartinė* "savajam laikui". Tik tikrasis laikiškumas, kuris kartu yra baigtinis, daro galimą tokį dalyką kaip likimas, tai yra daro galimą tikrąjį istoriškumą. (HEIDEGGER (1), 509)

Vadinasi, istoriškumas kyla iš to, *kad žmogus, užbėgdamas į priekį, sudabartina mirtį.* AUGUSTINAS taip vaizduoja šį bėgimą mirties link:

> Juk tą patį akimirksnį, kai kas nors įžengia į šį mirtingą gyvenimą, ima artintis mirtis. Būtent kintamumas, kuriam paklūsta kiekvienas kol gyvena - jei tai apskritai galima pavadinti gyvenimu –veda mus mirties link. Nėra nė vieno, kuris po metų nebotų arčiau mirties negu prieš metus, rytoj arčiau negu šiandien, šiandien arčiau negu vakar... Juk kiekviena prabėgusi laiko dalelė yra atimama iš gyvenimo, ir diena po dienos jų lieka vis mažiau ir mažiau, tad visas gyvenimo laikas yra ne kas kita, kaip bėgimas mirties link, kai niekas negali stabtelėti bent trumpam arba eiti Šiek tiek lėčiau... Vadinasi, jeigu imama mirti, t.y. būti apimtam mirties, tą akimirksnį, kai mirtis pradeda savo darbą,



Martin Heidegger (1889–1976) rėmėsi E. Husserlio fenomenologija, kurią transformavo į egzistencijos filosofiją. Jo egzistencinė analizė gerokai paveikė dabartinę filosofiją ir teologiją. Vėlyvasis Heideggeris ieško naujo būties mąstymo.

būtent, atiminėti gyvenimą --juk jeigu gyvenimas yra atimtas iki galo, tai mirtis yra jau praėjusi ir jos jau nebėra jame,- tai neabejotina, kad mirtis apima vos prasidėjus kūniškajam gyvenimui. Juk kas gi kita vyksta tomis atskiromis dienomis, valandomis ir akimirksniais, bėgančiais pro šalį, kol merdėjimas, kuris vyko, sustoja ir baigiasi, ir tada prasideda laikas po mirties, tuo tarpu ankstesnis laikas, kai gyvenimas nyko, buvo laikas mirtyje? Vadinasi, žmogus niekada tikrai negyvena, kol jis yra šiame daugiau mirštančiame negu gyvenančiame kone. (DV XIII, 10).

|stovinčio mirties akivaizdoje savo mokytojo SOKRATO lupas PLATONAS |deda tokius žodžius: "Filosofuoti reiškia *mokytis mirti".* Anot HEIDEGGERIO, šiuo už akių užbėgančiu savo mirties žinojimu galiausiai remiasi *rūpestis.* Tik sudabartinus mirtį, praeitis virsta problema:

Istorija, kaip žmogaus buvimo bodas, yra taip giliai įsišaknijusi į ateitį, kad mirtis, kaip Būdinga žmogiškosios būties galimybė, atbloškia j priekį užbėgančią egzistenciją atgal į jos faktiškąją įmestį ir tik tokiu būdu suteikia praeičiai specifišką pirmenybę istoriškume. *Autentiškas buvimas mirties link, tai yra laikiškumo baigtinumas, yra slaptas* žmogiškosios *būdės istoriškumo pagrindas* (510).

Kadangi žmogiškoji būtis yra buvimas mirties link, tai žmogus turi rūpintis šia savo būtimi. Šis rūpestis, kuriuo remiasi bet kokia veikla, verčia žrnogų save motyvuoti praeitimi, atsigręžti į ją, kad per ją pažintų savo galimybes, Žmogaus autentiškajai būčiai iš esmės priklauso *tai, kad jis privalo priimti savo gyvenimą kaip buvimą-mirties-link.* Savo veikliajame buvime-pasaulyje jis turi ne vengti savo baigtinumo bei įmesties, bet ryžtingai priimti juos kaip galimybę. Į beasmeniškumą nupuolęs žmogus vengia autentiško mirties suvokimo: jis nesako "Aš mirštu", bet sako "Mirštama" - ir jaučia, kad tai jo neliečia.

SJ«2 **Istoriškumas ir** istorija

Žmogaus buvime-pasaulyje pasaulis žmogui visada jau yra atskleistas kaip visuma (5.4.1). Savo veikla, apsirūpindamas ir rūpindamasis, jis keičia pats save ir pasaulį. Dėl savo istoriškumo (5,5.1) žmogus priverstas suprasti save iš savo istorijos, kad savo baigtinumo bei įmesties (buvimo mirties link) akivaizdoje galėtų suvokti save kaip galimybę ir motyvuotai projektuoti save l ateiti (5.5). Bet drauge tampa aišku, *kad žmogus visada atskleidžia savo pasaulį istoriškai.*

HEIDEGGER: "Kartu su istoriško buvimo-pasaulyie egzistencija į pasaulio istoriją visada jau yra įtraukti parankiniai daiktai ir esamybės". (513)

Tai nereiškia, jog gamta kaip tokia yra istoriška. Natūraliosios substancijos (3.1,5) yra **ankstesnes** už bet kokį patyrimą ir yra jo neistoriška sąlyga. Daiktai kaip tokie nėra istoriški. Bet mošų istoriškumas juos visada atskleidžia istoriškai. Kaip mums nėra duotas pasaulis be kalbos, o visada tik tam tikra kalba atskleistas pasaulis (4.4.4), taip savaime neistorišką pasaulį galime atskleisti tik tam tikru istoriškumu. Kalbiškurnas ir istoriškumas yra dvi to paties

kūniško buvimo-pasaulyje pusės.

Pavyzdys: Du jauni žmonės perka aukso žiedus. Jie myli vienas kitą. Susižieduodami jie tuos žiedus užsimauna, paskui tuos pačius žiedus dėvi kaip vestuvinius žiedus. Gimsta vaikai, ateina krizės, rūpesčiai. Vaikai užauga, abu žmonės pasensta. Jie susilaukia anūkų ir proanūkių ir pagaliau švenčia auksines vestuves. Po jų mirties žiedai atitenka jų vaikams. Viso šio vyksmo metu žiedai patys savaime išlieka tokie patys. Tačiau šio vyksmo asmenų istoriškumo požiūriu žiedų reikšmė nuolat kinta. Prieš tai jie buvo paprasti juvelyriniai dirbiniai, vėliau virto jaunystės meilės ženklais, dar vėliau - santuokos, išmėginimų ženklais, primenančiais vaikus ir bendrą dalią, dar vėliau buvo ilgo, bendro gyvenimo simbolis ir galiausiai mirusių tėvų atminimas vaikų rankose.

Šiuo požiūriu visa, ką žmogus atskleidžia savo buvimu-pasaulyje, yra atskleidžiama istoriškai.

Ženkime dar vieną žingsnį: kad galėtų veikti dabartyje, žmogus turi save motyvuoti praeitimi. Savo buvimu mirties link jis suvokia save kaip praeities rezultatą ir šiuo požiūriu kaip galimybę. Dabartį jis supranta tik tuo atveju, jeigu supranta ją kaip *tūpusiąja.* Jis supranta save tik tuo atveju, jeigu supranta save ir savo pasaulį kaip tapusiuosius. Todėl JASPERSAS pabrėžia, kad "istorijos kaip visumos suvokimas" yra neatsiejamas nuo egzistencinio nuskaidrinimo ir žmogaus orientacijos pasaulyje (1.4.2). Kaip žmogaus buvimas-pasaulyje atskleidžia pasaulį *kaip visumą,* lygiai taip pat *kaip visumą* jis atskleidžia ir *istoriją.*

Ši istorijos kaip visumos atskleistis gali būti išreiškiama *mitais, padavimais, legendomis* ir t.t. Žinoma, žmonėms, kuriems istorija yra šitaip atskleista, rūpi tikroji istorijos atskleistis, o ne "vien" mitai, padavimai ir legendos. Šiuolaikinis specialusis mokslinis istorijos tyrimas *(istorijos mokslas)* šiuo požiūriu tėra viena iš daugelio galimybių žmogaus ir jo pasaulio tapsmiškumui suprasti. Visada siekiama suprasti dabartį kaip tapusią, kaip rezultatą. Mat tik tokiu būdu yra atskleidžiamas pasaulis ir yra galima motyvuota veikla. Drauge galioja tai, ką sužinojome 4.4.4 skyrelyje. Kaip bet koks *pasaulėvaizdis* yra galimas tik tam tikroje kalboje ir kalba visada apima *kalbinės 'bendrijos* matmenį (nors kiekvienas atskiras žmogus tam tikru būdu turi dar ir *nuosavą kalbą),* taip ir bet koks *istorijos vaizdas* ir bet koks būdas istorijai kaip visumai atskleisti (pvz., legendos, istorijos mokslas ir kt.) visada yra tam tikroje *istorinėje ir kultūrinėje bendrijoje* (nors kiekvienas atskiras asmuo tam tikru būdu turi dar ir *nuosavą istoriją).*

Vadinasi, istorija kaip visuma visada jau yra atskleidžiama, remiantis istorišku buvimu-pasaulyje. Bet iš to kyla savotiškas dialektinis santykis (3.2.1.1,4.4.5):

- Viena vertus, tai, kas praėję, *yra faktų viešpatija,* atsiskleidžianti šaltinių dėka, vadinasi, yra kažkas objektyvu, nekintama, ištiriama. Tuo remiasi specialusis istorijos mokslas su savo rafinuotais metodais.

o Kita vertus, praeitis yra žmogaus ir jo dabartinio pasaulio buvimas tapusiu. Vadinasi, tai yra kažkas, *kas pats priklauso žmogaus buvimui-pasaulyje* ir negali būti nuo jo atskirtas.

Vadinasi, praeitis paradoksiškai yra vienu metu ir tyrimo objektas, ir subjektas. Tyrinėdamas istoriją, *žmogus tiria save patį*. Jis tiria save kaip atskiras asmuo, kaip istorinės bendrijos narys ir galiausiai, jeigu kalbama apie pasaulio istoriją, kaip žmonijos narys.

Dėl to istorijos tyrinėjimas įgyja tą patį perspektyviškumą, su kuriuo mes susipažinome, nagrinėdami kalbinį pasaulėvaizdį (4.4.4). ***Praėjusio vyksmo*** *prasmės neįmanoma nustatyti nepriklausomai nuo mūsų užimamos pozicijos*. Pavyzdyje pateiktos vestuvinių žiedų reikšmės neįmanoma nustatyti nepriklausomai nuo vyksmo eigos. Praeities *prasmė priklauso nuo mūsų ir nuolatos kinta kartu su mumis*. Bet koks istorijos tyrinėjimas vyksta hermeneutiniu ratu (2.1.3). Todėl ir istoriją *tenka nuolatos perrašinėtus naujo*. Ir ne todėl, kad istorikai atranda vis naujos medžiagos, bet todėl, kad mes patys vis kitaip suprantame istoriją, keisdami savo poziciją. Juk istorija *tęsiasi*.

Tad specialusis istorijos mokslas niekada negali pasakyti, "kaip gi iš tikrųjų buvo" (L. v. RANKE). Istorijos negalima tirti taip kaip gamtos. Tad aiškėja, kad dėl šios priežasties *vieningo mokslo* (2.2.3) bei vieningo visų realiųjų mokslų metodo (1.4.1.1) idėja nėra vaisinga. Be abejo, istorijos moksle egzistuoja kažkas panašaus į protokolinius (atrastus, remiantis šaltiniais) bei fundamentinius teiginius (4.6.3.1), pvz., "1918.02.16 Vilniuje Lietuvos Tarybos nariai pasirašė Lietuvos nepriklausomybės paskelbimo aktą". Bet istorija yra šis tas daugiau, negu tokių faktų išvardijimas. Istorijos mokslas turi parodyti jų sąryšį. Tačiau, kuriant hipotezes ir teorijas, istorijos moksle (dėl istoriko istoriškumo) iškyla iš principo kitokios problemos negu gamtos moksluose (4.6.3.2-3), Pvz., lenkų ir lietuvių istorikams rašant 1569-1795 m. (Lenkijos ir Lietuvos valstybės) istoriją arba buržuaziniams istorikams ir komunistams vaizduojant naujausią istoriją nuo 1917 m., atsiranda skirtumų. Ne dėl to, kad vieni yra geresni istorikai už kitus arba kad jiems truktų medžiagos, bet dėl to, kad tas pats vyksmas jiems turi skirtingą reikšmę. Skiriasi pozicijos, iš kurių šie istorikai stebi vyksmą. Visiems vienoda istoriografija būtų galima tik tuo atveju, jeigu egzistuotų visiems vienoda pozicija, iŠ kurios botų stebimas vyksmas.

Tuo neteigiama, kad istorijos moksle nereikia taikyti tikslių ir preciziškų metodų. Istorijos mokslui šie metodai reikalingi, kadangi praėjusį vyksmą galima ištirti ir nebegalime jo suvokti mitais, legendomis ar padavimais. Bet net tiksliausi metodą? nepašalina to, kad vyksmas stebimas iš nuolatos kintančios dabartinės buvimo-pasaulyje pozicijos ir, remiantis šia pozicija, interpretuojamas. Jeigu iš istoriko pareikalautume tokio objektyvumo, kokį pasiekiame taikydami gamtos mokslų metodines abstrakcijas, tai Šitai reikštų bet kokios istoriografijos galą. Tuo pačiu, kalbant apie istoriko poziciją, galioja tai, ką esame pasakę apie kalbinį pasaulėvaizdį (4.4.4) ir kalbos dialektiką (4.4.5): mes netūnome tam tikroje kalboje arba tam tikroje pozicijoje-kaip sraigė kiaute. Savąją poziciją galime reflektuoti, peržiūrėti,

tikslinti, ir kaip tik čia mums padeda istorijos mokslas. Bet ir tada mes vėl užimame tam tikrą poziciją.

Nurodome į HEINTEL (4), kuriuo iš esmės rėmėmės.

5.5,3 **Gamta ir istorija**

Pagrįs i ₜ, ,ra skiriama gamtos *istorija 'i pasaulio istorija.* HĖGELIS rašo:

> Pirmiausia turime neišleisti iš akių, kad mūsų objektas *-pasaulio Istorija,* įsišaknijęs dvasios dirvoje. Pasaulis apima fizinę ir psichinę gamtą; fizinė gamta taip p:,* įsiterpia į pasaulio istoriją [plg. klimatas, gamtinės katastrofos]; ir į šiuos pagrindinius santykius mes atkreipsime dėmesį jau pradžioje. Bet tai, kas [pasaulio istorijoje] substancialu, yra dvasia ir jos vystymosi procesas. Mums čia nereikia nagrinėti gamtos tuo požiūriu, kuriuo ji pati kaip tokia yra proto sistema [gamtos filosofija, 3.4!],... nagrinėsime ją tik tuo požiūriu, kuriuo ji susijusi su dvasia. Bet teatre, kuriame mes dvasią nagrinėjame - pasaulio istorijoje, ji pati yra konkreti tikrovė.,.. (IF, WW 11,43).

Iš žmogaus istoriškumo kyla klausimas apie jo paties ir jo pasaulio buvimą tapusiais. Žinoma, šis pasaulis apima ir gamtos daiktus, bet pirmi^sk. ak tokiu mastu, *kokiu jie priklauso žmogaus atskleistam ir žmogui r ū p i m a m pasauliui* (pvz., medžiojamieji žvėrys, statybinė miško medžiaga, akmenų skaldykla ir kt). Istorija, kurią žmogus visada jau yra atskleidęs savo buvimu-pasaulyje, pirmiausia yra *laisve pagrįstas vyksmo sąryšis,* Gamta įsiterpia į ją tik tiek, kiek laisvė (dvasia) su ja kovoja ir ją keičia.

Tik žmogus turi istoriją. Istorija remiasi laiku (5.5 įvad.). Laikas egzistuoja tik tada, kai subjektas prisimindamas sudabartina tai, kas praėję, ir laukdamas sudabartina tai, kas bus (3.4.3.2) Tik žmogus yra motyvuojamas praeities ir projektuojamas į ateitį. Be žmogaus egzistuoja tik procesai, bet ne laikas. Tai, kas ikižmogiška (neorganinė gamta, augalai, gyvūnai), savaime neturi istorijos ir ją įgyja ***tik žmogaus** dėka.* Ši istorija, iš tikrųjų, yra ne to, kas ikižmogiška, istorija, o *žmogaus priešistorė.* Žmogus, kuris yra ir jusli būtybė (3.4.5), ir dvasia (4.2.2), peržengdamas istoriją, kaip laisva pagrįstą vyksmo sąryšį, pats *sau* duoda gamtos istoriją, kuri lieka susieta su juo kaip -juslia būtybe.

Būdas, kuriuo žmogus tiria gamtą ir jos istoriją, priklauso nuo to, kaip jis savo istorišku buvimu-pasaulyje atskleidė pasaulį. *Žmogaus si įkurta gamtos sąvoka* yra istoriška. Gamtos mokslų ir jų metodų istorija rodo, kaip ši gamtos sąvoka kinta. Kadangi žmogus sieja gamtą ir jos istorija su savo paties natūralumu (gyvūniškumu), tai jo gamtos sąvoka galiausiai priklauso nuo to, kaip jis supranta savo paties gyvūniškumą, savo kūniškąjį buvimą-pasaulyje. Šiuolaikiniam gamtos mokslui būdingas tematinės redukcijos ir

metodinės abstrakcijos (1.4.1.2) taikymas tėra vienas iš daugelio būdų, kuriais žmogus suvokia savo paties natūralumą, gamtą bei jos istoriją.

Gamta ir istorija dažnai viena kitai supriešinamos kaip būtinumo viešpatija ir laisvės viešpatija, kaip dėsningai pasikartojančių procesų sritis ir kaip neapgręžiamų veiksmų sritis, kaip tai, kas fiksuotai nustatyta nuo pradžios, ir kaip tai, kas atvira ateičiai. Bet tokiomis priešstatomis galima abejoti: ar gamtos istorija neturi savyje to, kas ne-būtina, neapgręžiama, atvira ateičiai (pvz., evoliucija)? Ar istorijos procesas neapima būtinybių, dėsningumų ir fiksuotų dalykų? Naujųjų laikų mąstymas, suprasdamas gamtos procesą kaip vystymosi procesą ir mėgindamas suvokti istorijos būtinumą bei dėsnį, "suistorino gamtą" ir "sugamtino istoriją" (plg. SCHAEFFLER, 15-31).

Į ypatingą problemos aspektą atkreipia dėmesį Laiškas Romiečiams 8,19-22: "Kūrinija su ilgesiu laukia, kada bus apreikšti Dievo vaikai. Mat kūrinija buvo pajungta tuštybei,- ne savo noru, bet pavergėjo valia,- su viltimi, kad ir pati kūrinija bus išvaduota iš pragaišties vergovės ir įgis Dievo vaikų garbės laisve. Juk mes žinome, kad visa kūrinija iki šiol tebedūsauja ir tebesikankina".

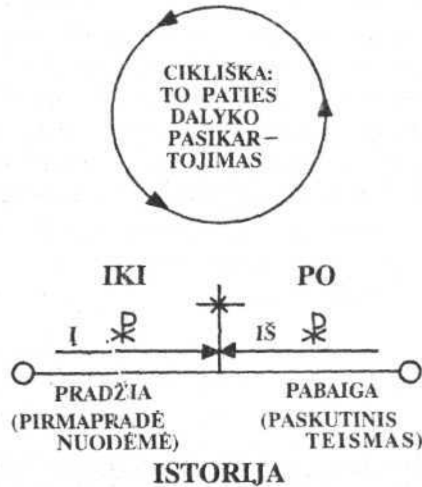
5.5.4 Istorijos filosofija

Ar istorija turi prasmę? Šis klausimas turi du aspektus:

- *Žmogaus buvimo-pasaulyje požiūriu* istorijos prasmė yra ta, kad ji yra *dabartinio buvimo-pasaulyje genezė.* Žmogaus veikla visada suponuoja *prasmę* (5.4.2). Bet tam, kad savo situaciją žmogus galėtų^suprasti kaip prasmės galimybę, jis turi į ją pažvelgti pro jos istoriją. Savo dabartyje mes galime gyventi ir veikti tik iš jos gaudami ir jai suteikdami prasmę. Vadinasi, kad galėtume veikti, turime mąstyti istoriją kaip prasmingą dabarties atžvilgiu. Žmogui veikiant, *ši subjektyvi istorijos prasmė* visada suponuojama. Ji priklauso nuo mūsų pozicijos. Ją apibrėžia mūsų praktika. Šitaip žiūrint, istorijos prasmė yra tokia, *kokią mes jai suteikiame veikdami.*
- Antrasis aspektas liečia klausimą, ar *istorijos vyksmo sąryšis yra prasmingas pats savaime ir savyje* ir ar jis yra protingas. Čia esama dviejų tendencijų:
  - *Istorija suprantama pagal analogiją gamtai,* ar tai būtų *žvaigždynų sukimasis, ar gyvybės procesai.* Tokiu būdu atsiranda *cikliška* istorijos samprata, o kraštutiniu atveju imama kalbėti apie *amžiną vieno ir to paties pasikartojimą* (NIETZSCHE).

    Tokie požiūriai buvo labai paplitę Antikoje, ypač stoikų filosofijoje. Šiuolaikinis šios doktrinos variantas yra O. SPENGLERIO *kultūrinių ciklu* teorija. Anot jo, visos kultūros, panašiai kaip gyvi padarai, gimsta, subręsta ir miršta.

Tokios teorijos niekada neaptiks *laisvės dirvos* (HEGEL) šiuose fatalistiniuose, monotoniškuose, cikliškuose procesuose. Jeigu žmogaus subjektiškumas reiškia iš laisvės kylančią savideterminaciją, tai žmogaus istorijos neįmanoma mąstyti kaip tokio cikliško proceso, nes istorijos eiga iš esmės siejasi su šia nedisponuojama, laisva, istorijoje veikiančio žmogaus savideterminacija.



32 pieš.: Ciklinė ir tiesinė istorijos samprata

- *Istorija suprantama kaip žmogaus pažangos, tolesnio vystymosi ir emancipacijos procesas.* Šis procesas iš pradžių buvo mąstomas *teologiškai:* Dievas yra proceso priežastis. Pasaulio istorijai jis suteikia *išganymo istorijos* reikšmę. Istorijoje jis *auklėja* žmoniją. Bet koks vyksmais turi prasmę tik dieviškosios *Apvaizdos* rėmuose. Gamtos mokslų pasaulėvaizdžio (4.6.6) paveiktas istorinis mąstymas *sekuliarizavosi,* supasaulėjo, pradėjo istorijos proceso prasmę aiškinti "natūraliomis priežastimis" (pvz., mokslų pažanga, visuomeninių-ekonominių santykių kitimu ir kt.).

Nurodysime tris itin svarbias istorijos filosofijos pozicijas:

5.5.4.1 Augustinas

Antikoje paplitusį ciklinį istorinį mąstymą jis įveikia taip:

Kristus tik vieną kartą numirė už mūsų nuodėmes, o "prisikėlęs iš numirusiųjų, Kristus

daugiau nebemiršta; mirtis jam nebeturi galios" [Rom 6,9] (D V XII, 14).

Šitaip visa istorija įgyja vienintelį *centrą,* iš kurio reikia klausti apie jos pradžią ir pabaigą. Istorija yra *Dievo pradėta išganymo istorija nuo sutvėrimo iki teismo.* Ji "kaip nuostabi poema išpuošta įvairiausiomis antitezėmis". Dievas "komponuoja" šią poemą iš "dviejų valstybių" priešpriešos. Viena, Dievo valstybė *(civitas Dei),* susideda iš išrinktųjų, gyvenančių iš Dievo malonės pagal Jo įstatymus, kita, pasaulio valstybė, *(civitas terrestris),* susideda iš atstumtųjų, tarnaujančių žmogiškiesiems potroškiams. Abi valstybės turi savo atstovus, Dievo karalystė - pirmiausia Izraelį, paskui Bažnyčią, pasaulio karalystė - didžiąsias valstybes ir ypač Romos imperiją. Tačiau abiejų valstybių piliečiai gyvena sumišai, todėl valstybių priešybė istorijoje lieka paslėpta. Istorijos procesą galima skirstyti j *epochas,* kurios, viena vertus, atitinka kūrimo dienas *(gamta!)* ir, antra vertus, žmogaus *gyvenimo laikotarpius.* Tai reiškia, kad istoriją Dievas formuoja protingai, analogiškai pirminės kūrinijos (gamtos) protingumui ir natūraliam žmogaus gyvybės procesui. Istorijos *tikslas,* jos septintoji diena, yra amžinasis sekmadienis, žmogaus irjo istorijos atbaigimas laikų pabaigoje. Tuo pačiu istorijos tikslas *nėra pati istorija.*

5.5.4.2 Hegel

Istorijos filosofija čia irgi yra pajungta *teologijai.* Istorija yra dieviškosios apvaizdos pradėta *laisves įsisąmoninimo pažanga.* Žmogaus subjektyvi dvasia autentiškai save realizuoja *valstybėje, tautos dvasioje.* Valstybių tautų dvasios yra susietos tarpusavyje pasaulio istorijoje:

> *Tautų dvasią* principai dėl jų pačių ypatingumo, kurio dėka šios dvasios kaip egzistuojantys individai yra objektyviai tikros ir turi savimone, apskritai yra riboti principai, o tų" dvasių likimai bei darbai tarpusavio santykių sferoje pasireiškia jų baigtinumo dialektika; iš šio baigtinumo *bendroji,pasaulinė dvasia* kuria save kaip neribotą ir, remdamasi šiuo baigtinumu, realizuoja savo teisę - o jos teisė yra visų aukščiausia - *pasaulio istorijoje* kaip *teisme, kuriame teisiamas pasaulis* (TF §340).

Pagrindinis istorijos filosofijos teiginys yra tai, "kad protas valdo pasaulį ir kad, vadinasi, pasaulio istorijoje viskas vyksta protingai". >Savo istorijos filosofiją HĖGELIS plėtoja, orientuodamas;^ / *dabartį* ir neperžengdamas *dabarties ribų.* Pasaulinės dvasios vystymasis užbaigiamas dabartimi.

55.43 Marx

MARXO *istorinio materializmo* (2.4.1) filosofijoje HEGELIO pasaulinę dvasią pakeičia *materialinė-ekonominė bazė* (gamybos jėgų ir gamybos

santykių būklė). Dėl darbo pasidalijimo ir gamybos priemonių privatinės nuosavybės prasideda *negatyvus* procesas: aštrėjant žmogaus susvetimėjimo ir išnaudojimo formoms, žmogus totaliai ir iki paskutinės ribos nužmoginamas, paverčiamas kapitalistinės epochos *proletaru.* Kaip Dievo tarnas yra pažeminamas ir išaukštinamas (Jėzaus mirtis ir prisikėlimas), taip proletarinėje *revoliucijoje* didžiausias žmogaus pažeminimas virsta *naujojo žmogaus beklase visuomene,* žmogaus, kuris, išlaisvintas ir išganytas, įžengia į *laike* (o ne anapus laiko) *egzistuojantį* "amžinąjį sekmadienį", į istorijoje (o ne anapus istorijos) egzistuojančius dangų ir naująją žemę, kur viešpatauja komunizmas. Negatyvus, vis į didesnį pažeminimą stumiantis ikirevoliucinis istorijos procesas šiuo požiūriu tėra naujojo žmogaus *gamtinė istorija,* tikroji istorija prasideda tik nuo pasaulinės revoliucijos. Svarbu tai, kad MARXAS (pirmiausia pagrindiniame veikale - "Kapitale"), priešingai negu HĖGELIS, pretenduoja istoriškai-filosofiškai apibrėžti *ir ateit į.*

5.5.4.4 {vertinimas

Visos teorijos, mąstančios istoriją kaip progresuojančią, savyje prasmingą veiksmų visumą, visuomet atrodo paveiktos *krikščioniškosios teologijos.* Krikščionišku požiūriu istorija yra *išganymo istorija,* grindžiama Dievo apvaizda ir išganinga veikla. Senojo Testamento kelias, vedantis nuo senojo Adomo iki Kristaus, kaip naujojo Adomo, kuris padaro galimą *Dievo vaikų laisvę,* visiškai realizuojamą laiko pabaigoje, sudaro didžiąją tokios istorijos filosofijos paradigmą. Net istorinis materializmas iš esmės yra sekuliarizuota teologija.

Kaip įmanoma šią *absoliučią* istorijos *prasmę* neprieštaringai mąstyti kartu su istorijoje veikiančio žmogaus laisve?

- o Vėlyvojoje AUGUSTINO filosofijoje šis klausimas veda prie radikaliosios Dievo predestinacijos (= išankstinio nustatymo) teorijos, iš esmės atmetančios žmogaus laisvę ir iš jos kylančią savideterminaciją.
- o HĖGELIO filosofijoje žmogui kyla grėsmė pavirsti grynąja akcidencija, grynuoju momentu, kuriuo, tarpininkaujant tautinėms dvasioms, naudojasi pasaulinė dvasia, kad pasiektų savo tikslą.
- o MARXO filosofijoje žmogaus dvasia tėra visą vyksmą determinuojančių materialinių-ekonominių procesų atspindys.

Kokiu mastu įmanoma *istoriją mąstyti kaip prasmingą padą savaime ir savyje,* o ne tik subjektyviai,- šis klausimas filosofijai tebėra atviras.

Mes dar atkreipsime dėmesį į keturias sąvokas, kurios istorijos filosofijos kontekstuose turi didele reikšme;.

- *Utopija* (gr.nesama vietovė): Kalbama apie būkle, kuri neegzistuoja ir, matyt, negali egzistuoti. Šią būklę galima mąstyti kaip idealią arba kaip radikaliai negatyvią. Istorijos filosofijoje utopija kritiškai priešinama faktinei būklei. Tada ji kaip reguliatyvi idėja *(4.3.2.2.2)* atlieka pozityvią (siektinumo)arba negatyvią (vengtiname) funkciją.
- *Eschaton* (gr. paskutinis): Kalbama apie galutinę, istoriją užbaigiančią būklę. Ji yra mąstoma kaip egzistuojanti laike (MARXO beklasė visuomenė) arba nukeliama anapus istorijos (AUGUSTINO amžinasis sekmadienis, naujasis dangus ir naujoji žemė, kuriuos Dievas sukurs, pasibaigus istorijai). Mokslas apie eschatoną yra *eschatologija.*
- *Apokaliptika:* Čia kalbama apie artėjančios pasaulio pabaigos atskleidimą *(apokalypsis* - gr. atskleidimas), pranašavimą ir laukimą. Visa tai siejama su isterijoje matomais ateinančios katastrofos arba pabaigos Ženklais. Iš pradžių buvo laikomasi teologinio, išganymo istorijos konteksto: Dievas pabaigs ir atbaigs, šiandien dažnai kalbama apie specialiųjų mokslų kalba reiškiamas katastrofų prognozes, pvz., ekologijos problemas, vystymosi ribas, biologinio išsigimimo požymius, gyventojų perteklių, ginklavimosi varžybas ir kt. Tipiškas bet kokio apokaliptinio istorinio mąstymo bruožas yra tai, kad galutinis vyksmas suvokiamas kaip toks, kurio žmogaus praktika negali nei sulaikyti, nei pakeisti, nei kaip nors kitaip paveikti.
- *Profetika:* Biblijos pranašai *(propheta* - gr.pranašas) vyksmo sąryšį suvokia kaip formuojamą ir Dievo, ir žmogaus. Vyksmą determinuoja pastovi Dievo ir nepastovi žmogaus ištikimybė sandorai. Taigi ar iš anksto paskelbtas išganymas bei lemtis įvyks, visada priklauso ir nuo žmogaus (pvz., nuo jo atsivertimo arba kietaširdiškumo). Apokaliptinio ir profetinio mąstymo tarpusavio įtampa turi lemiamą reikšmę visai istorijos filosofijai.

5.6 Visuomeniškumas

Žmogaus buvimas-pasaulyje yra *buvimas-kartu,* t.y. buvimas su kitais žmonėmis. Žmogus kaip savitikslis gali save atbaigti, išskleisti ir įgyvendinti tik kartu su kitais žmonėmis. Šitai jau aptarėme, nagrinėdami *kalbą:* žmogaus dvasia (transcendentalumas) realizuoja save kalbiškai (4.4.3). Sakome, *kad žmogaus esmė yra visuomeniškumas.*

Galime skirti dvi pagrindines žmogaus visuomeniškumo formas:

- *Bendravimas* (komunikacija): Tai žmonių *betarpiškų santykių* sritis. Žmonės bendrauja *kaip Aš* ir *Tu.* Jie kreipiasi vieni į kitus, pripažįsta vieni kitus esant žmonėmis, skatina vieni kitus save realizuoti, auklėja vieni kitus, jie sudaro vieni su kitais *bendriją.* Mes kalbame apie žmonių *asmeninę sąsają.* Asmeninės sąsajos aukščiausia forma yra *meilė.*

  Asmeninio bendravimo ir bendrijos reikšmę filosofija iki galo įsisąmonino tik naujaisiais laikais. Pagal J. G. FICHTE, žmogus "virsta žmogumi tik tarp žmonių"; "jei apskritai turi būti žmonės, tai jų turi būti keletas". Juk žmogui reikalingas "paskatinimas pradėti laisvą saviveiklą". Pati pirmapradė skatinimo forma yra auklėjimas: "Visi individai turi būti *auklėjami* žmonėmis, kitaip jie žmonėmis netaps" (WW 1/3, 347). Žinoma, žmogus gimsta kaip *žmogaus rūšies individas.* Bet nepakartojamas bodas, kuriuo jis išskleidžia savo individualumą save realizuodamas, rodo jį esant *asmeniu.* Individai turi virsti

asmenimis. Bet kad taip atsitiktų, jie turi būti priimami, pripažįstami, skatinami save realizuoti, auklėjami, mylimi kitų asmenų. Šiuo požiūriu *žmogus virsta AŠ tik Tu dėka.* "Žmones tiesia vieni kitiems dangiškąją buvimo savimi duoną" (M, BUBER, I/423).

- o *Bendradarbiavimas* (kooperacija): Žmonės *bendradarbiauja,* siekdami *bendro* tikslo. *Materialines gėrybes* ir *kultūrines vertybes,* kurių jiems reikia savirealizacijai, galima realizuoti tik veikiant drauge. Kalbame apie žmogaus socialinę sąsają su kitais, atsirandančią *dirbant.*

Kad žmogus iš esmės yra susietas su kitais, suprasta labai seniai. Jau ARISTOTELIS atkreipė dėmesį į tai, kad žmonės vienijasi vardan bendro gėrio. Sis bendrai realizuotinas gėris *(visuotinė gerovė)* turėtų būti ne tik žmogaus paprasto buvimo, bet ir buvimo *geru* sąlyga. "Bet kas nesugeba gyventi bendrijoje arba kam ji nereikalinga..., tas yra ... arba laukinis žvėris, arba Dievas" (Pol.1,2). ARISTOTELIS skiria tris bendruomenės plotmes: pagrindą sudaranti *šeima,* įvairios bendradarbiavimo atmainos poreikiams patenkinti ir pagaliau *valstybė,* atbaigianti bendruomene. Šį skirstymą perima TOMAS ir HĖGELIS. Šiandien, be kita ko, reikšmingas tampa *pasaulinis* bendradarbiavimas.

> Žmogus iš prigimties yra politinė arba socialinė būtybė. Tai matyti iš to, kad žmogui nepakanka paties savęs, kai jis gyvena vienas, kadangi gamta pakankamai tenkina tik nedaugelį žmogaus interesų. Ji suteikė jam protą, kurio dėka jis turi susikurti visa, kas reikalinga gyvenimui, pvz., maistą, apdarą ir panašius dalykus. Bet visam tam pagaminti vieno žmogaus nepakanka. Todėl žmogui iš prigimties lemta gyventi visuomenėje. (TOMAS AKVINIETIS, Pag. III, 85).

Bendravimas ir bendradarbiavimas, asmeninė ir socialinė sąsaja, meilė ir darbas neretai vieni nuo kitų atskiriami *bendrijos* ir *bendruomenės* sąvokomis.

5.6.1 Konfliktai

Žmogaus visuomeniškumas sukelia įtampą ir konfliktus. Tai nėra jokia neigiamybė. Savirealizacija nevyksta be krizių. Krizės reikalingos, kad žmogus jose save išmėgintų ir jas įveiktų. Paminėsime tris tarpusavyje susijusius konfliktus:

- o *Individas* ir *visuomenė:* kad asmuo save realizuotų, jam reikalinga *laisvės erdvė.* Šis reikalavimas gali prieštarauti *visuomenės reikmėms.* Asmeniškumu grindžiamoje bendrijoje (pvz., šeimoje) abu reikalavimus sutaiko pirmiausia *meilė* (abipusis pripažinimas, atsižvalga, pasiryžimas), socialinėje bendruomenėje (pvz., valstybėje) - pirmiausia *teisė.*

KANTAS vadina šį konfliktą "žmogaus nevisuomenišku visuomeniškumu, t.y. jo polinkiu būti visuomenėje, kuris tačiau yra susijęs su radikaliu pasipriešinimu, nuolat keliančiu grėsmę šią visuomene suskaldyti". Yra dvi nesuderinamos kraštutinės pozicijos:

- *Individualizmas* paverčia visuomenę individualios laisvės erdve, kurioje viešpatau-

ja savivalė.

- *Kolektyvizmas* individą laiko tik visuomenės momentu ir tuo neigia jį kaip asmenį.

Socialinėje etikoje mes dar grįšime prie šių dalykų.

o *Meilė ir darbas:* Save realizuojame tik mylėdami *ir* dirbdami. Tarp dviejų šių pusių nuolatos egzistuoja įtampa. Jei darbą ("profesiją") priešiname šeimai, draugystei arba laisvalaikiui, tai ima atrodyti, jog abi pusės yra nesuderinamos, ir gyvenimas suskyla į dvi sritis. Darbas ima rodytis esąs beasmenis, dažnai jis tampa našta arba lažu, tuo tarpu asmeninė sąsaja lieka laisva, "šventadienė" ir socialiai neįpareigojanti.

Sritys konkuruoja viena su kita. Darbo aistra daro įtaką asmeniniams santykiams, asmeninių santykių krizės neigiamai veikia darbą. Yra marksistų, manančių, jog įmanoma visiškai sutaikyti meilę su darbu. Esą žmogaus darbinį susvetimėjimą sąlygoja išoriniai santykiai, todėl šis susvetimėjimas išnyksiąs, pakeitus santykius. Tuomet dingsią visi barjerai, skiriantys abi sritis. - Tai utopija, kadangi darbinis susvetimėjimas ir asmeninių ryšių krizė, be abejonės, remiasi ne tik išoriniais (pvz., ekonominiais) santykiais (2.4). Vis dėlto reikalavimas *humanizuoti darbą, padaryti darbo procesą komunikatyvesnį, kolektyviškesnį* yra itin svarbus. Lygiai taip pat svarbu yra tai, kad gyvoji bendrija (šeima, grupė, kaimynija ir kt.) nesužlugtų dėl "ne namie" dirbamo darbo pertekliaus (pvz., viršvalandžių, antraeilių pareigų ir kt.) ir pati galėtų tapti bendradarbiavimo pamatu. Bendradarbiavimas turi apimti bendravimą, bendravimas bendradarbiavimą.

o *Priklausomybė ir emancipacija:* Asmeninių ir socialinių ryšių srityse žmonės yra įvairiopai vienas nuo kito priklausomi. Egzistuoja *natūrali* priklausomybė (pvz,, vaikų priklausomybė nuo tėvų, priklausomybė, pagrįsta visuomeniškai ir istoriškai *susidariusiomis struktūromis* (pvz., ūkinio bendradarbiavimo), priklausomybė, kuri yra *"savanoriškas nesavarankiškumas",* ir *liguista* priklausomybė (pvz., vidinė fizinė priklausomybė, manija). Emancipacija, kaip savirealizacija, ima konfliktuoti su priklausomybe.

Šio konflikto pašalinimą galime pavaizduoti trimis pakopomis:

- B pradžių priklausomybė tiesiog yra ir kaip tokia nėra suvokiama. Prisiminkime kad ir mažo vaiko priklausomybę nuo tėvų.

- Pamažu žmogus įsisąmonina savo priklausomybę, jis žengia iš savo nepilnametystės ir kovoja prieš viską, nuo ko jis priklauso. Prisiminkime vaiką paauglystės laikotarpiu, švietimo epochas istorijoje (pvz., 4.2.3.3), revoliucijos patosą, "šėlstantį neigimą" (HEGEL). Priklausomybės atmetimas iš pradžių atrodo nepripažįstąs jokių ribų.

- Vėliau, kai žmogus labiau subręsta, jis suvokia ne tik savo priklausomybę, bet ir savo galimos nepriklausomybės ribas. Praėjus paauglystei, įveikus švietimą (4.2.3.4), darosi įmanoma sutaikyti šias priešybes. Emancipacijos erdvė atsiranda meilėje (bendrijoje) ir teisėje (bendruomenėje).

Žinoma, visiškai pašalinti konfliktą retai kada pavyksta. Konfliktas pasikartoja. Tada emancipacija nukreipiama prieš bendrijos beširdiškumą ir bendruomenės neteisingumą. Tik

dabar kalbama jau nebe apie šėlstantį neigimą (kaip paauglystėje), bet apie apibrėžtą kritiką, kuri skatina bendriją ir bendruomenę vystytis toliau. Tačiau vis dėlto atrodo, kad kai kurie žmonės savo psichines brandos atžvilgiu tam tikru mastu visada išlieka mažais vaikais arba paaugliais.

5.62 Lytis

Senovėje mūsų prigimtis nebuvo tokia, kaip dabar, bet jungė moteriškąją ,r vyriškąją lytis: savo išvaizda ir vardu ji apėmė tiek vyriškąją, tiek moteriškąją lytį. Ši to žmogaus kūnas buvo apvalus: jis turėjo apvalią nugarą, šonus, keturias rankas, kojų dek pat, kiek ir rankų, du visiškai vienodus veidus ant apvalaus kaklo, į priešingas pu'^es nukreiptų veidų galva buvo viena, ausys keturios, gėdingosios dalys dvi, o visa kita kiekvienas gali įsivaizduoti pagal tai, kasjau pasakyta. Vaikščiodavo žmogus tiesiai, kaip ir dabar, tačiau į vieną ar kitą pusę - kur tinkamas; o kai panorėdavo greitai bėgti, ritosi, sukdamasis ir pasiremdamas visomis aštuoniomis galūnėmis, užvertas kojas aukštyn, tarsi virsdamas kūlio. Milžiniška buvo jų stiprybė ir jėga, ir sumanymus jie turėjo didelius. Jie kėsinosi užkopti į dangų ir paskui pulti dievus.

Ilgai Dzeusas 'r kiti c?ievai tarėsi, kąjiems su šiais žmonėmis reikėtų daryti. Pagaliau Dzeusas, vargais negalais sugalvojęs, sako: "Man rodos, radau būdą ir žmones išsaugoti, ir jų sauvalę sutramdyti, jų jėgą atėmus. Štai dabar, sako, perpjausiu kiekvieną iš jų pusiau". Tai pasakęs, perpjovė žmones pusiau, kaip pjauna šermukšnį, rengdamiesi džiovinti. Kurį perpjovęs tuoj liepdavo Apolonui apsukti veidą ir pusę kaklo į pjūvio pusę, kad, nuolat matydamas šitą nuopjovą, žmogus būtų kuklesnis, o kitas dalis Apolonui įsakė užgydyti. Tad Apolonas atsukdavo veidą ir sutempdavo iš visų pusių odą į tą vietą, kuri dabar vadinama pilvu, panašiai kaip kad riša maišus, o vieną skylutę, susidariusią vidur pilvo, būtent tą, kurią dabar vadina bamba, užmezgė.

Tokiu būdu, kai žmogaus kūnas buvo perkirstas pusiau, kiekviena jo pusė, geisdama antrosios, ėmė su ja susieiti; apsikabindamos viena antrą ir susipynusios, troško vėl suaugti; mirė iš bado ir negalios ką veikti, nes viena be antros nieko nenorėjo daryti. Taip nyko ta giminė. Pagailo jų Dzeusui, ir sugalvojo kitą gudrybę: perstatė gėdinga s jų vietas į priešakį, iki tol jos buvo užpakaly, ir jie sėklą liedavo ne vienas į antrą, bet į žemę, tartum cikados. Taigi Dzeusas perstatė jiems šias vietas į priekį ir padarė taip. kad vienas apvaisintų antrą ir kad, vyrui susijungus su moterim, gimtu vaikai. Šitaip jie galėjo pasitenkinti nuo to susiėjimo ir atsikvėpti, kad po to galėtų vėl imtis kokio darbo ir pasirūpintų kitais savo reikalais. Štai kaip seniai žmonių širdyse gyvena abipusė meilė. Erotas gražina į pirmykštę prigimtį, jis stengiasi padaryti iš dviejų vieną ir taip išgydyti žmogaus prigimtį. Tad kiekvienas iš mūsų yra žmogaus "pusmarkis". Kiekvienas nuolat savo "pusmarkio" ieško. (Pagal PLATONĄ, Puota, 14-16//D 30-34 sutrump.)

.Matėme, kad žmogus jau biologiškai nėra gyvūnas (5.3). Todėl žmogaus seksualumas įgyja ypatingą antropologinę reikšmę. Žinoma, seksualumo pagrindą sudaro žmogaus gyvūniškumas (3.4.5,1) ir šiuo požiūriu jis yra biologiškai sąlygotas. Tačiau žmogaus kūniškajame buvime- pasaulyje visa, kas biologiška, *įgyja žmogiškas ypatybes ir asmens bruožus*. Tad lyčių skir-

tuntas taip pat nėra "vien biologinis" žmogaus aspektas, bet paliepia visą žmogaus buvimą-pasaulyje.

Šiuo skirtumu duodamas pirmapradis *skirtingumas,* bet kartu ir pirmapradis lyčių tarpusavio *ryšys.* Šis ryšys tam tikra visiškai apibrėžta j prasme *sudalo* žmonių visuomenės *pagrindą.* Tai, ką PLATONAS teigia cituotame mite, ARISTOTELIS glaustai apibendrina taip:

> Pirmiausia vienas su kitu susijungti turi tie, kurie vienas be kito negali egzistuoti, būtent, moteriškasis ir vyriškasis pradai... (Pol.1,2,1252a).

Šį susijungimą jis laiko esminiu, natūraliu bet kokios bendrijos ir bendruomenės šaltiniu. HĖGELIS tikrąjį visuomeninį vienumą taip pat kildina iš vyro ir moters meilės. Jis taip ją apibūdina:

> Meilė apskritai reiškia suvokimą to, kad aš ir kitas yra viena, suvokimą, kad nesu pats sau izoliuotas, o įsisąmoninu save tik atsisakydamas savo buvimo-pačiam-sau ir pažindamas save kaip mano paties vienumą su kitais ir kitų vienumą su manimi. Bet meilė yra jausmas, t._v dorovė natūraliu pavidalu... Pirmasis meilės momentas yra tai, kad aš nenoriu būt i savarankiškas asmuo pats sau ir kad, jeigu toks būčiau, jausčiausi turįs trūkumų ir ^sąs nepilnas. Antrasis momentas yra tai, kad aš atrandu save kitame asmenyje, kad aš jame darausi reikšmingas, o jis, savo ruožtu,- manyje. (TF §158)

Remdamiesi PLESSNERIU (5.3), jau atkreipėme domesį į nuostabų vidujumo (interioriškumo) ir išoriškumo (eksterioriškumo) santykį, būdingą žmogaus kūniškam buvimui-pasaulyje. SARTRE išnagrinėjo šį fenomeną, analizuodamas *gėdą,* kurios pirminį pagrindą sudaro tai, kad per savo kūniškąją išraišką aš esu pateiktas kitų žvilgsniams. *Drabužiuose* (mada!) iš tikrųjų slypi visa antropologija. Čia mes irgi matome skirtumą tarp "būtikūnu" ir "turėti-kūną": mes *esame* mūsų kūnas ir patenkame į kito asmens akiratį. Antra vertus, mes *turime* savo kūną ir suteikiame sau tą ar kitą pavidalą, atitinkamai rengdamiesi, šukuodamiesi, skųsdamiesi, kvėpindamiesi, grimuodamiesi ir t.t.

Suteikdami pavidalą savo išorei, mes visuomet kokiu nors būdu *išreiškiami e* savo vidų. Tai primena kalbą. Kaip kalboje išraiška (žodis) ir jos "vidinė" reikšmė yra vieningos, taip savo išore mes išreiškiame vidų. Žinoma, čia ės amą ir priešingos galimybės. Mes galime išreikšti (kalba ar savo išore) kažką, kas yra priešinga mūsų vidui. Žmogus gali pasakyti tai, ko jis visiškai nemano. Jis gali *meluoti.* Tai, ką mes kalba ir savo išore pasakėme kitiems, gal i būti *tiesa* arba *melas.*

Seksualumo požiūriu nepaprastai svarbu, ar savęs pateikimas, elgseną savęs parodymas, yra raiškūs bei ženklūs. Išraiškos galimybių paletė l?4*t>ai plati: nuo prieraišaus žvilgsnio iki įvairiausių kalbėjimo bei glamonių būdų. *Erotika* mes galime laikyti "su instinktais susijusius ir jusliškus žmogaus seksualumo, kuriuo galiausiai remiasi bet koks rafinuotas lytinis malonumas ir meilės menas, komponentus". Šiuo požiūriu erotika iš esmės yra išraiška.

"Malonumas nėra savitikslis. *Jis yra simbolis"*. (P. RICOEUR (1)).

Bet tuomet, kalbant apie žmogaus seksualumą, kyla toks klausimas: *Ar tai, ką išreiškia erotika, iš tikro yra nuostata kito asmens atžvilgiu, ar seksualumas vis dėlto yra savitikslis, kuriam tokia nuostata nebūdinga?* Tam tikru požiūriu seksualinė išraiška yra *vienareikšmė*. Bučinys, glamonė, gėdos įveikimas, susijungimas, - visu tuo norima kažką išreikšti, būtent - *meilę*. Žmogaus seksualinė išraiška skirta būti meilės išraiška. Žmogaus seksualumas iš principo pajungtas meilės įprasminimui. Seksualumas tampa išsipildymu, sklaida, realizacija tik tada, kai jį valdanti erotika išreiškia meilę. Kartu čia slypi žmogaus seksualumo *moralinės* problemos branduolys.

Pasakymą "Aš myliu tave" J. PIEPERIS verčia pasakymu "Gerai, kad tu esi!" A. PFANDERIS vadina meilę "užsiangažavimu mylimojo buvimui", G. MARCELIS sako: "Mylėti žmogų reiškia sakyti: Tu nemirsi". Vadinasi, meilė yra Taip" sakymas Tau, teigiantis, pripažįstantis, besąlygiškas angažavimasis kito asmens labui. Būtent tokios nuostatos reikalauja ir žmogaus seksualumo esmė. Ji kyla iš laisvo apsisprendimo užsiangažuoti kitam asmeniui. Tik esant šiai nuostatai atsiranda partnerystė: "Meilės gyvenimas tampa turtingas, kai keičiamasi visomis mintimis, visa sielos įvairove, ieškoma begalinių skirtumų ir surandami begaliniai tų skirtumų sujungimo būdai, kreipiamasi į visą prigimties įvairove, kad iš kiekvieno jos gyvybės šaltinio galima būtų atsigerti meilės" (HEGEL). Šiuo požiūriu žmogaus seksualumo prasmė yra suprantama visiškai klaidingai, jeigu seksualumas siejamas tik su instinktu ir malonumo siekiu. V. E. FRANKUS atkreipia dėmesį į tai, kad malonumas kaip savitikslis, malonumas be meilės, šalina pats save: "juo svarbesnis kam nors yra malonumas, juo greičiau jis jam praeina".

Seksualumas kaip nuostatos neturintis, "bemeilis" savitikslis pasižymi tendencija *naudoti kitą asmenį kaip priemonę,* paversti jį objektu, *preke, piktnaudžiauti* juo arba priešingai: paversti preke save patį, save *paniekinti*. Todėl kaip tik toje srityje, kuri iš esmės skirta meilei, galimas kraštutinis žmogaus pažeminimas ir beširdiškumas.

Meilei esminį poveikį daro tas antropologinis faktas, kad žmogus yra *istoriškas* (5.5). Jis negali kaip gyvūnas betarpiškai ištirpti dabartyje, bet yra motyvuojamas praeities ir projektuojamas į ateitį. Šiuo požiūriu meilės taip pat neįmanoma apriboti vien dabartimi (šia naktimi, šiuo savaitgaliu, šiomis atostogomis ir kt.); praeitis ir ateitis joje virsta problema. Vadinasi, jei kalbai ne apie meilę, o ne vien apie savitikslį seksualumą, tai ją įprasmina *ištikimybė*. Ištikimybė *laike išsaugo Tau sakomą* "Taip". Tik ištikimybė realizuoja meilę.

Pagal MARGELĮ, dėl to meilei iš esmės būdinga įtampa tarp ištikimybės ir išdavystės (fidelite *et trahison)*. Stebėtina, kad kai kurie marksistai apskritai kildina ištikimybę iš nuosavybės siekimo, pretenduojančio į kitą asmenį, kaip į privatinę nuosavybe.

Bet tokiu būdu į akiratį patenka *santuoka* kaip ta bendrija, į kurią yra orientuotas žmogaus seksualumas.

HĖGELIS atmeta mintį, esą santuokos prasme sudaro tik emocija. jausmas, polinkis, nors ir pripažįsta, kad ji prasideda ypatinga simpatija. Juk meilėje, "kuri remiasi jausmu, bet

kokiu atžvilgiu gali glūdėti atsitiktinumas, o jo negali būti dorovėje. Todėl santuoką reikėtų konkrečiau apibrėžti kaip teisiškai dorovišką meile; tada išjos išnyks visa tai, kas laikina, kas priklauso nuo kaprizo ir kas yra vien subjektyvu". (TF §161)

Kadangi santuokai, *kaippamatinei* žmonių ryšio* formai, būdinga įtampa tarp ištikimybės ir išdavystės, tai ji yra "svarbiausios mūsų kultūros lažybos" (P. RICOEUR).

5.63 Šeima

ARISTOTELIUI priklauso tekstas, kuris, nežiūrint senumo, nusipelno, kad į jį būtų atkreiptas dėmesys. Štai jis:

Atrodo, kad tarp vyro ir moters iš prigimties egzistuoja draugystės ai t>a meilės santykis. Juk žmogus iš prigimties labiau sutvertas santuokinei nei pilietinei l^endirijai, kadangi šeima yra ankstesnė ir būtinesnė negu valstybė, o dauginimasis yra bendras visoms juslioms būtybėms. Kitos gyvos būtybės sudaro bendriją ir bendrauja būtent tik dėl dauginimosi, tuo tarpu žmones suburia ne tik dauginimasis, bet ir gyvenimo poreikiai. Abiejų lyčių uždaviniai ir darbai yra padalyti iš anksto, ir vyro jie yra kitokie negu moters. Šitaip vyras ir moteris vienas kitą papildo, kiekvienas įnešdamas savo dalį į bendrą-reikalą. Todėl santuokoje galima lygia dalimi aptikti ir tai, kas naudinga, ir '.ai, kas malonu... Kitą ryšį tarp sutuoktinių, atrodo, sudaro vaikai, todėl bevaikės santuokos lengvai išyra. Juk vaikai yra abiejų sutuoktinių bendrasis turtas, o tai, kas bendra, sutvirtina. (NE VIII, 14,1162a)

Jeigu visa, kas žmoguje "biologiška", yra susiję su žmogumi kaip asmeniu, tai su asmeniu susijęs ir faktas, kad seksualumas biologiškai siejasi su pradėjimu ir gimdymu. Taigi vyro ir moters meilė (santuoka) antropologiškai implikuoja ir orientacijai *vaiką*. HĖGELIS šią orientaciją, vaizduoja taip:

Meilės santykis tarp vyre, ir žmonos dar nėra objektyvus, juk nors jausmas ir yra substancialus vienis, jis vis dėlto dar neturi objektiškumo. Tėvai įgyja šį objektiškumą tik savo vaikuose, kuriuose jie priešais save mato susijungimo visumą. Motina myli vaike vyrą, šisjame -žmoną; abujame mato savo meilę. Bendro turto vienumas tėra koks nors išorinis daiktas, tuo tarpu vaikuose šis vienumas yra dvasia, kurioje tėvai yra mylimi ir kurią jie myli. (TF §173)

Šiuo požiūriu še\ma yra tėvų ir vaikų vienumas. *Vaikas,* anot PORTMANNO, gimstąs per anksti (53), iš pradžių visiškai *priklauso* nuo globos ir auklėjimo. Mokslai apie žmogų liudija, kad labiausiai vaikui reikia mylinčio dėmesio, šilumos ir namų saugumo, tvirtų, ilgalaikių saitų su žmonėmis, kurie jį globoja. Šis vaiko priklausomumas iš pradžių ir pirmiausia siejasi su *tėvai".* Tėvystės ir motinystės taip pat negalima laikyti biologiniu, išorišku dalyku, tai dalykas, susijęs su žmogaus *asmeniškumu.* Šiuo požiūriu tėvystė ir motinystė atlieka svarbų vaidmenį žmogui save realizuojant kaip vyrą ar žmoną, kurie kaip tėvai susieti su vaiku, priklausomu nuo jų. Todėl šeima iškyla aikštėn kaip *natūralus* vienis, "ankstesnis ir būtinesnis" (ARISTOTE-

Lis) už valstybę.

Tokiu požiūriu į šeimą taip pat yra pagrįstos SNO 1966 m. žmogaus teisių konvencijos. Sutarties dėl ūkinių, socialinių ir kultūrinių teisių 10 str. nustato, kad "šeima, kaip visuomenės pagrindinė natūrali ląstelė, visų pirmąją kuriant ir laikotarpiu, kai ji yra atsakinga už globos reikalingų vaikų priežiūrą ir auklėjimą, turi naudotis kuo didžiausia apsauga ir parama". 13 str. kalba apie tėvų teisę "rūpintis vaikų religiniu ir doroviniu auklėjimu pagal jų pačių pažiūras". Net sutartis dėl valstybinių-pilietinių ir politinių teisių pabrėžia šeimos, kaip visuomenės pagrindinės natūralios ląstelės, vaidmenį (str.23) ir tėvų auklėjimo teis? (str.17 ir 18).

Nepakartojamu būdu šeima suteikia galimybę suderinti bendravimą ir bendradarbiavimą, meilę ir darbą (5.6). Žinoma, vykstant industrializacijai, įvyko gilus skilimas tarp darbo šeimoje (auklėjimas, namų ūkis, sodas ir kt.) ir darbo už šeimos (uždarbiavimas ne namie). Tai pakeitė šeimos funkcijas. Šis pokytis neturėtų šeimos funkcijų panaikinti. Naujos perspektyvos galėtų atverti šeimai ir naujas galimybes.

Kartu reikia nepamiršti, kad šeima, kaip visuomenės pagrindinė natūrali ląstelė, yra skirta ne tik būti *uždara* bendrija, bet ir likti *atvira* išorei, šeima turi jungti kartas (pvz., senelius su anūkais), rūpintis giminyste, sudaryti kaimynyste. Didesnis laisvo laiko kiekis bei gyvenimo sąlygų humanizavimas galėtų tradicinėms darbo šeimoje ir darbo už šeimos funkcijoms suteikti naują pavidalą ir iškelti naujus uždavinius: įveikti kartų tarpusavio uždarumą, išvaduoti senus žmones i& izoliacijos, dalyvauti formuojant gyvenamąją aplinką, perimti globos ir priežiūros uždavinius, įvairiapusiškas kaimynų tarpusavio pagalbos ir bendravimo už šeimos formas ir kt. Žinoma, tam būtina pakeisti mąstyseną, pakelti darbo šeimoje verte. Uždarumas ir atvirumas, vidus ir išorė, saugumas namuose ir atvirumas pasauliui yra susiję dalykai. Tarp jų yra dialektinis ryšys (3.2.1.1). Vienas dalykas sąlygoja kitą.

Žinoma, santuoka skirta tam, kad atsirastų šeima. Bet ir *viengungystė* (pvz., vienuolių įžadai), ir bevaikė santuoka taip pat suteikia įvairiapusiškų galimybių save realizuoti..

5.6.4 Bendruomenė

Bendruomene šiandien dažniausia laikoma ta tarp šeimos ir valstybės esanti sritis, kuri "reiškiasi kaip pats save savyje varantis ir "socialiniu procesu" vadinamas fenomenas" (R. KONIG). Bendruomenė yra *socialinio bendradarbiavimo* erdvė (5.6). Ji formuojasi, remdamasi *poreikių sistema*. Kadangi žmogus "tik pats turi susikurti gyvenimo galimybes" (PLESSNER), jo poreikiai jį verčia bendradarbiauti su kitais.

Būsto ir apdaro poreikis, būtinybė, kad maistas nebūtų žalias, bet būtų paruoštas, kad būtų sunaikintas jo natūralus betarpiškumas - visa tai padaro, kad žmogus negyvena taip patogiai kaip gyvūnas, tiesą sakant, jis, kaip dvasia, ir neturi gyventi taip patogiai. Intelektas, suvokdamas skirtumus, padaugina poreikius, o, skoniui bei naudingumui virstant vertinimo kriterijais, nuo jų darosi priklausomi ir patys poreikiai. Galiausia

pasirodo, kad tai, ką reikia patenkinti, yra jau nebe poreikis, bet nuomonė, o skaidyti konkretybe į jos ypatingybes yra kaip tik lavinimosi dalykas. Didėjanti poreikių įvairovė kaip tik slopina geismus, kadangi, jeigu žmonėms reikia daugelio dalykų, tai kurio nors vieno reikalingo dalyko siekimas nėra toks stiprus, o tai reiškia, kad stygius apskritai nėra toks aštrus. (HEGEL, TF §190).

• > Pirmiausia egzistuoja elementarus poreikiai (maistas, drabužiai, būstas). Jie įvairiai skaidomi toliau. Dėl šių poreikių apibrėžčių ir objektų įvairovės vystosi teorinio ir praktinio (žinojimo ir gebėjimo) *lavinimo* interesas, kuris patenka į poreikių sistemą. Kol žmogaus dvasia yra orientuota į *natūralius poreikius,* tol ji nėra laisva. Laisva ji tampa tada, kai suvokia *savo giliausių poreikį kaip dvasią,* pvz., poreikį kurti grožį *(menas,* L4.3). prisiliesti prie to, kas dieviška *(religija,* 1.4.2), arba ieškoti galutinių kasdienio buvimo-pasaulyje sąlygų *(filosofija).*

Dvi didžiules bendruomeninio bendradarbiavimo sritis vadiname *ūkiu* ir *kultūra.* Šiose srityse ryški *darbo jėgos pasidalijimo ir specializacijos tendencija.* Antra vertus, pagal interesus ir įsitikinimus formuojasi *susivienijimai (sąjungos).* Šiuose susivienijimuose artikuliuotai pasireiškia neaprėpiama gyvenimo įvairovė. Jie sudaro bendruomeninių jėgų *struktūrą.*

Ankstesniais laikais tokios bendruomeninės jėgos buvo bažnyčios, luomai ir gildijos. Šiandien be bažnyčių joms dar priklauso partijos, profsąjungos, verslininkų, valstiečių, vartotojų. šeimų sąjungos, draugijos ir kt. Pastaruoju metu vis didesnį vaidmenį atlieka spontaniškai atsirandantys, visiškai konkretiems, aktualiems tikslams realizuoti susikuriantys susivienijimai (pvz., pilietinės iniciatyvos).

Jeigu "pats save varantis" socialinis procesas vyksta toliau, jis iškelia vis naujus poreikius ir mėgina juos patenkinti. Dėl to "auga turtai", bet drauge, dėl didėjančios specializacijos, "darbas tampa vis labiau atskirtas bei ribotas ir todėl stiprėja priklausomybė" (HEGEL). Socialinis procesas pats savaime *nėra protingas.* Ypač *neomarksistinė* šio patį save varančio proceso kritika sudirgino viešąją nuomonę ir atkreipė jos dėmesį į jį lydinčius veiksnius, turinčius griaunamąją galią, sukeliančius chaosą ir susvetimėjimą.

Daugelis poreikių, pažadinamų reklamos, yra tariamieji poreikiai, maskuojantys ir trukdantys patenkinti tikruosius žmogaus poreikius. Neribotas, nekontroliuojamas ūkio augimas naikina *aplinką:* natūrali žmogaus aplinka yra pasiekusi apkrovos ribą; mūsų miestų vystymasis buvo orientuotas į nekontroliuojamą transporto bei gamybos augimą ir nepaisė vaikų. Seimų, senų žmonių tikrųjų poreikių (plg. A. MITSCHERLICH). Karštligiško bendradarbiavimo perteklius slopina pagrindinį žmonių bendravimo poreikį (5.6). Meilė ir darbas beviltiškai vienas nuo kito nutolsta. Vartotojiškumas slopina kūrybiškumą ir lavinimąsi. Klestint visuotinei gerovei, tarpsta kultūrinis proletarizmas. Beprasmybė, kurios link veda pats save varantis procesas, sukelia *prasmės krizę,* pasireiškiančią besaikiu vartojimu, nevaldomu malonumų siekimu, narkomanija ir alkoholizmu. Šeimai imamas daryti spaudimas, ir ji tik vargais negalais begali suvokti savąjį pamatinį vaidmenį.

Kaip surasti išeitį iš *šios socialinės* ***krizės? Alternatyvos*** šiandien reikalaujama garsiau negu bet kada anksčiau. HĖGELIS, kuris pirmasis analizavo



Georg Wilhelm Friedrich Hegel, gimė 1770 m. Stuttgarte, mirė 1831 m. Berlyne. Jo sistema užbaigia ir apvainikuoja vokiečių idealizmą. Bandė dialektiškai susieti Aristotelio ontologizmą ir Kanto transcendentalizmą.

Šias problemas, matė dvi versmes, iš kurių reikėtų laukti atsinaujinimo: *šeimą* ir *korporacijas.* Iš šių abiejų šaknų turėtų išaugti nauja sąmonė, nukreipta į *tikruosius žmogaus poreikius, ir naujas etosas.* Nuo tokios naujos orientacijos priklauso visuomenės humanizavimas, protingas patį save varančio proceso formavimas.

5.6.5 Valstybė

ARISTOTELIS žmogų *vadina politiniu gyvūnu.* Tuo jis nori pasakyti, kad žmogaus visuomeniškumas iš prigimties yra orientuotas į valstybę. Tik valstybėje žmogus pasiekia savarankiškumo ***(autarkijos)*** būklę, sudaro sąlygas atskiram asmeniui realizuoti save bendrijoje ir bendruomenėje. Šiuo požiūriu valstybė yra *visuomenės visuma, kuri privalo veiksmingai ir plačiai užtikrinti savo piliečių savirealizacijos sąlygas.* Jos tikslas -*piliečių visuotinė gerovė.* Tam jai yra suteikta *aukščiausia valdžios galia,* kurią ji vykdo *įstatymų leidimu, valdymu* ir *teismo sprendimais.* Galime skirti tris valstybės uždavinių sritis:

6.5 o *Teisė:* Valstybė visų pirma yra "daugelio žmonių susivienijimas pagal teisės įstatymus" (KANT). Savo viduje ji, kaip *teisinė valstybė,* turi užtikrinti teisėtumą ir taiką. Drauge ji privalo veiksmingai įtvirtinti (užsienio politikos ir kariuomenės pagalba) savo teisę kitų valstybių atžvilgiu (savo nepriklausomybę).

o Valstybė privalo savo piliečiams garantuoti *socialines, kultūrines* ir *ūkines* savirealizacijos sąlygas. Tai daroma atitinkamai formuojant socialinę, kultūrinę ir ūkinę politiką. Todėl jos veikla yra *subsidiška* (teikianti pagalbą), t.y. ji remia ir palaiko šeimas bei visuomenines jėgas.

o Mastas, kuriuo valstybė teise, saugumo, socialine, kultūrine ir ūkine politika garantuoja visuomenės žmogiškumą, priklauso nuo to, kiek ji, remdamasi visuomene, gali realizuoti *dorovinę idėją* (HEGEL).

Valstybės, kaip dorovinės idėjos, sąvokoje yra tarpusavyje susieti ir kiti uždaviniai. ARISTOTELIS pagrindiniu valstybės uždaviniu laiko tai, kad ji teisingais įstatymais įgalintų visais atžvilgiais *gerą piliečių gyvenimą.* Anot HĖGELIO, valstybė, kaip "dorovinės idėjos realybė", priešingai negu save varantis visuomeninis procesas (5.6.4), yra "tai, kas protinga savaime", kai valstybės proto ir etoso natūralias šaknis sudaro šeima ir korporacijos. Iš šių šaknų, *kildama iŠ apačios,* išauga dorovinė valstybės, kaip protingos piliečių vienybės, idėja. - KANTAS, priešingai, manė, kad valstybė turi apsiriboti vidiniu teisinės valstybės vaidmeniu: kiekvienam piliečiui ji suteikia savirealizacijos erdvę, pati nevirsdama dorovine idėja. - MARXAS teigė, kad valstybė (o su ja teisė) iš esmės tėra valdančiosios klasės instrumentas. Jis manė, kad proletarinė revoliucija padalysianti valstybe nereikalingą. Jukjeigu revoliucija pakeis visuomeninius santykius, tai socialinis procesas savaime virsią geru ir valstybės daugiau nebereikėsią.

Laisvės įsisąmoninimo pažanga padarė, kad valstybė gali suvokti savo uždavinius tik jei ji yra *laisva demokratija,* vadinasi, kai "tauta valdo tautos pagalba ir tautos labui" (A. LINCOLN).

5.6.6 Žmonija

Niekada istorijoje žmogus dar nebuvo taip aiškiai įsisąmoninęs fakto, kad jis yra žmonijos narys. Šiuolaikinė transporto ir ryšių sistema leidžia pajusti pasaulį kaip vientisą visumą. Pasaulinis ūkis ir pasaulinė politika aiškiai rodo, kaip tarpusavyje glaudžiai susiję valstybės bei tarpvalstybiniai junginiai aprėpia visą pasaulį ir paverčia jį vieningu pasauliniu procesu. Pirmojo, Antrojo ir Trečiojo pasaulio problemos kelia žmonijai bendrus uždavinius. Naujas pasaulinis karas grėstų visos žmonijos egzistavimui.

Kol neegzistuoja tarptautinė, visos žmonijos pripažįstama aukščiausia valdžia, viso pasaulio žmonėms ir visoms tautoms veiksmingai įtvirtinanti teisines, socialines, kultūrines ir ūkines savirealizacijos sąlygas, tol aukščiausia valdžia yra pavienių valstybių rankose. Todėl tarptautinė teisės ir taikos užtikrinimo sistema, kova prieš badą ir atsilikimą, bendra planetos ateitis,- visa tai palikta savanoriškam valstybių bendradarbiavimui bei sienas peržengiantiems (ūkiniams ir kultūriniams) visuomeniniams procesams.

Visų žmonių lygios esmės ir lygaus orumo idėja, išreikšta *žmogaus teisių* sąvoka, leidžia suprasti, kad tik *visiems žmonėms lygiomis pagrindinėmis savirealizacijos sąlygomis* gali rastis žmogaus verta žmonija. Todėl žmogaus visuomeniškumas ir verčia svajoti *apie,pasaulinę valstybę,* kuri veiksmingai užtikrintų *pasaulinę visuotinę gerovę* vientiso žmogiškumo prasme. 6.4

5.7 Kūnas ir siela

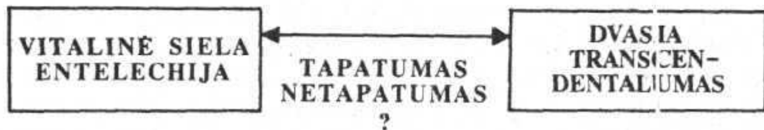
Vadinamąją kūno-sielos problemą galime suformuluoti taip: kokiu būdu reikėtų mąstyti žmogų kaip *vientisą asmenį,* jeigu jis yra ir *kūniška jusli būtybė,* ir *dvasinis subjektas?* kaip tarpusavyje suderinti šiuos abu žmogaus būties momentus?

5.7.1 Siela ir dvasia

3.4.4.1 skyrelyje, remdamiesi ARISTOTELIU, įvedėme "sielos" sąvoką. Vartojome šią sąvoką "gyvybės" ir "entelechijos" prasme. Šiuo požiūriu siela yra gyvybė, gyvos būtybės entelechija. "Jei akis būtų gyva būtybė, tai jos galia

matyti būtų siela" (ARISTOTELIS). Atsižvelgdami į nevienodą sąvokos vartojimą, įsivesime *vitalinės sielos* sąvoką ir žymėsime ja gyvybę (= *lot. vita),* entelechiją bei gyvos būtybės (ne tik žmogaus, bet ir augalo ar gyvūno) substancinę formą (plg.3.2.3).

Žmogaus *dvasią* reikia griežtai skirti nuo vitalinės sielos. Dvasia yra neempirinė viso, kas empiriška, galimybės sąlyga. Ji yra subjektiškumas kaip laisvė ir transcendentaliai skiriasi (4.1,4) nuo bet kokio objektiškumo. Dvasia mes skiriamės nuo gyvūno. Kaip savimonė, ji yra pirmapradis *cogito* buvimas-su-savimi-pačiu (4.2.2).



33 pieš.: Tapatumo ir netapatumo tezė

Dabar kūno-sielos problemą galime suformuluoti tiksliau: *kaip žmogaus dvasia santykiauja su žmogaus, kaip juslios būtybės, vitaline sielai* Iš pradžių galimas toks atsakymas: arba dvasia ir vitalinė siela yra tapačios *(tapatumo tezė),* arba jos yra netapačios *(netapatumo tezė).* Mes nagrinėsime problemą, remdamiesi tuo, ką išsiaiškinome anksčiau:

- o Žmogaus dvasia yra reali *tik kūniškame buvime-pasaulyje.*
- o Jau *biologinis žmogaus kūniškumas nėra gyvūno kūniškumas.*

5.72 Mėginimai išspręsti tapatumo-netapatumo problemą

Neliesime *materialistinių,* t.y. kraštutinių *empiristinių* (4.2.3.1) bei *pozityvistinių* pozicijų, kurios apskritai atsisako kalbėti apie dvasią, transcendentiškumą bei subjektiškumą. Tokios pozicijos yra arba *biologistinės* (t.y. jos redukuoja žmogų į paprastą organizmą, į gyvūną), arba *mechanistinės* (t.y. jos dar redukuoja ir organizmą į kiekybę (mase) ir judėjimą). Tokios redukcijos tam tikruose specialiųjų mokslų modeliuose gali būti prasmingos. Filosofijoje jos visiškai netinka.

Netapatumo tezės buvo laikomasi visų *pirma platonizmo, augustinizmo* ir *racionalizmo* tradicijose, bet jos šalininkas buvo ir KANTAS. Ji *teigta principinį ontologinį* žmogaus vitalinės sielos ir dvasios *skirtingumą.*

Viduramžiais netapatumo tezės laikėsi BONAVENTŪRAS (1221-1274) *savo formų pliuralizmo* teorijoje. Jis manė, jog žmoguje egzistuoja tiek substancinių formų (3.2.3), kiek yra skirtumų PORFYRIJAUS medyje (3.4.2). Dėl to jis taria žmoguje esant tris formas, arba "sielas": augalinę, gyvūnišką ir intelektinę (= dvasinę). Šios trys žmogaus sielos skiriasi ontologiškai.

Ypač radikalus netapatumo tezės šalininkas buvo DESCARTES. Gyvąjį žmogaus kūniškumą jis *mechanistiškai* (3.1.2) redukavo į fizinį kūną-mašiną *(res extensa)* ir tuo apskritai eliminavo vitalinę sielą. Šį kūną-mašiną jis supriešino su *cogito* (1.3.3, 4.2.3.2), kaip mąstančiu daiktu *(res cogitans)*. Tad žmogus "yra" *res extensa ir res cogitans* ontologinių substancijų dvejybė.

Tokia netapatumo pozicija visada susiduria su dviem pagrindinėmis antropologijos problemomis:

o Kokiu būdu taip suprastas žmogus galėtų būti mąstomas *kaip vieniši* Jeigu įvairios žmogaus substancinės formos yra skirtingos, tai tektų pripažinti ir įvairias ontologines substancijas. Bet ar tada žmogus nevirsta *daugiui* Ar įmanoma žmogų mąstyti tik kaip įvairių substancijų *santykių vienį!* PLATONAS įsivaizdavo, kad siela (= dvasia) uždaryta kūne kaip kape. DESCARTES susidūrė su dideliais sunkumais, kai pamėgino nustatyti ryšį tarp kūno-mašinos ir *cogito*. Tuo tarpu žmogaus fenomenas (53) nurodo į ištisai žmogišką, sudvasintą, "dvasios persmelktą" kūniškumą.

o Bet kokioje žmogaus veikloje vyksta ir *vitaliniai* (augaliniai, jusliniai), ir *dvasiniai* procesai. Tik prisiminkime, kad žmogaus pažinimas visuomet remiasi juslėmis (4.2.3.4,4.3.1.2,4.3.2.1). Bet jeigu vitalinė siela ir dvasia skiriasi viena nuo kitos kaip dvi substancijos, tai nebesuprantama, *ką šie abu procesų tipai beturi vienas su kitu bendro*. DESCARTES'O filosofijoje *res extensa* ir *res cogitans* procesai vyksta lygiagrečiai, be jokio tarpusavio ryšio. LEIBNIZAS tarp sielos-dvasios vaizdinių sekos ir kūniškų pokyčių sekos taria esant *iš anksto nustatytą harmoniją:* Dievas harmonizavo abi sekas taip, kaip laikrodininkas nustato du laikrodžius, kad jie visada rodytų tą patį laiką. Šiandien šiame kontekste dažnai kalbama apie *paralelizmą*. Bet ar toks paralelizmas tikrai paaiškina antropologinį fenomeną?

Visiškai kitokia netapatumo problema iškyla, remiantis ARISTOTELIU, kurio pozicija, tiesa, interpretuojama įvairiai. ARISTOTELIS vienareikšmiškai atskiria dvasią *(nous)* nuo vitalinės sielos, kurią jis apibrėžia kaip fizinio kūno entelechiją (3.4.4.1).

"Kalbant apie protą [= dvasią], atrodo, kad jis įsikuria kūne kaip tam tikra substancija ir nežūva" (Apie sielą I,4,408b//77). O vitalinės sielos analizės išvada tokia: "Bet apie protą [= dvasią]... tuo tarpu dar negalima pasakyti nieko aiškaus, tačiau atrodo, kad jis yra visai kitos rūšies sielos sugebėjimas, vienintelis, kuris gali reikštis be materijos, panašiai kaip [tai, kas] amžina nepriklauso nuo [to, kas] laikina". (I!,2,413b//90). Kitoje vietoje dvasia vadinama dieviškuoju žmogaus pradu: "Yra didžiulis skirtumas tarp paties šio dieviškojo prado ir iš kūno bei sielos [vitalines sielos?] susidedančio žmogaus; ir lygiai toks pat didžiulis skirtumas yra tarp veiklos, kylančios iš šio dieviškojo prado, ir veiklos, susijusios su bet kokia kita dorybe. Jeigu dvasia, lyginant su žmogumi, yra kažkas dieviška, tai gyvenimas pagal dvasią, lyginant su žmogiškuoju gyvenimu, taip pat turi būti dieviškas (NE X,7,1177b).

Didysis arabų filosofas AVEROJUS (1126-1198) (padaręs didelės įtakos Vakarų Europos filosofijai) suprato šią ARISTOTELIO dvasią ne kaip individualų-žmogišką pradą, bet kaip *vieną* (antindividualią) dvasią *visuose žmonėse.* Kaip saulė šviesdama leidžia daugybei juslių būtybių matyti, taip viena dvasia daugelyje žmonių yra pažinimo priežastis. Vadinasi, joks atskiro žmogaus subjektiškumas neegzistuoja, bet daugybė žmogiškų gyvų būtybių stovi priešais vieną visą žmoniją apimančią dvasią. Tam tikru požiūriu aristoteliškosios AVEROJAUS interpretacijos paveikta ir HĖGELIO dvasios filosofija. HĖGELIO prielaidą, jog egzistuoja antindividuali, individualius žmones kaip momentus apimanti ir juos nukelianti dvasia, *marksizmas* interpretavo materialistiškai (istorinis materializmas: 1.4.4.1). Kai kurie *kantininkai* kalbėjo apie vieną antindividualią *sąmonę apskritai.* Kai kuriose šiuolaikinės filosofijos pozicijose tokios antindividualios dvasios * vietą *užima kalba* bei *bendravimas* (komunikacija) (plg. 2.2.5,2.5.1-3).

Prieš tokios, nuo vitalinės sielos skirtingos antindividualios dvasios egzistavimą kalba asmens neriboto, nelygstamo tapatumo įsisąmoninimas, visų pirma, *iŠ laisvės kylančioje moralinėje savideterminacijoje.* Bet kaip nuo individualios vitalinės sielos "atskirta" dvasia gali būti individuali?

Pastarasis klausimas iškilo ARISTOTELIO ontologijai. Jis buvo aktualus HĖGELIO filosofijai. Toks jis išliko iki dabar. 3.2.3.1 skyrelyje parodyta, kad ARISTOTELIS individualumą rūšių viduje aiškina materijos sąvoka. Vadinasi, vitalinę sielą, kaip substancine formą, individualizuoja materija. Bet kaip rūšies (žmonijos) viduje galima individualizuoti dvasią, jeigu ji yra atskirta nuo vitalinės sielos ir yra nemateriali?

5.7 J Dvasia kaip siela

Bene svarbiausią *tapatumo tezės* atmainą pateikia TOMAS AKVINIETIS, remdamasis (matyt, klaidinga) ARISTOTELIO teorijos interpretacija. Jo tapatumo tezė ne *redukuoja* dvasią į vitalinę sielą (kaip biologizmas: 5.7.2), *o ištirpdo* vitalinę sielą dvasioje. TOMAS taip apibendrina netapatumo tezės problemą:

> Pirma, gyva būtybė nebūtų visiškas vienis, jeigu ji turėtų kelias sielas. Juk niekas nėra visiškas vienis, jei nėra vienos formos, kurios dėka jis turi būtį, kadangi bet kokiam daiktui jo būties pagrindas ir jo vienio pagrindas yra tapatūs [3.3.1J... Vadinasi, jeigu žmogui būti gyva būtybe lemtų viena forma, būtent augalinė siela, o juslia būtybe vėlgi kita, būtent juslinė siela, o žmogumi dar kita, būtent protinga siela, tai iš to išplauktų, jog žmogus apskritai nėra vienis (TV I, 76, 3).

Nebotų įmanoma įžvelgti, kad vegetatyviniai augaliniai procesai (pvz., medžiagų apykaita, 3.4.4), juslinė veikla (pvz., matymas, 3.4.5) ir dvasinė veikla (pvz., mąstymas) *priklauso vienam ir tam pačiam žmogui,* O kalbama

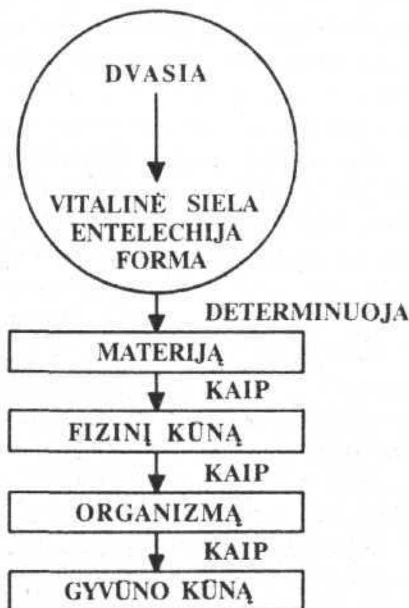
būtent apie tai, kad šis (juslinis) jutimas ir šis (dvasinis) suvokimas yra šio tapataus, individualaus žmogaus jutimas ir suvokimas.

TOMAS taip išdėsto tapatumo tezę: Akivaizdu, *jog kažkas ontologiškai tobulesnis gali implikuoti to, kas mažiau tobula, tobulumą,* nors ir tobulesniu būdu. Šitaip gyvos būtybės substancinė forma implikuoja visą tobulumą, priklausantį kūnui kaip kūnui, bet, žinoma, gyvybės būdu (3.4.4.1). Lygiai taip pat juslios būtybės *(animal)* vitalinė siela tam tikru būdu implikuoja tobulumą, priklausantį nejusliai gyvai būtybei (plg.3.4.5.1). Juk bet kokia gyva būtybė yra kūnas ir bet kokia jusli būtybė yra gyva būtybė. Pratęsdamas analogiją, TOMAS daro prielaidą, kad žmogaus dvasia savo apibrėžtu tobulumu *apima taip pat gyvūno vitalinės sielos tobulumą.* Ji, kaip žmogaus dvasia, implikuoja ir savyje ištirpdo vitalinę sielą, kaip gyvūniškumo entelechiją.

Vadinasi, šiuo požiūriu, pagal TOMĄ, žmogaus dvasia yra sykiu žmogaus vitalinė siela ir dėl to *vienintelė substancinė viso žmogaus forma,* savyje ištirpdanti ir apimanti visas kitas formas (kūniškumą, augališkumą, gyvūniškumą). Taigi, ontologijos požiūriu, dvasios "priešybė" yra ne gyvas kūnas ir net ne kūnas, kaip fizinis objektas, bet tik (pirminė) materija, kaip ribine sąvoka žymimas substratas (3.2.3). Tuo pačiu šios formos yra *žmogišku būdu* implikuotos dvasioje. Kaip dvasia, materijai ji suteikia tą kūniškumą, tą juslumą, kurie jai, kaip dvasiai, yra reikalingi žmogiškame buvime-pasaulyje. Būtent todėl žmogus neturi nieko gyvūniško, kadangi jis jau biologiškai nėra gyvūnas. Kaip gyvūnas, jis jau turi kalbą.

> Vadinasi, kadangi siela [= dvasia] yra substancinė forma (ji konstituoja žmogų kaip tam tikros rūšies substanciją), tai tarp sielos ir pirminės materijos nėra jokios kitos, tarpinę vietą užimančios substancinės formos. Veikiau iš dvasinės stelos kaip tokios žmogus įgyja įvairias tobulumo pakopas: jis yra ir tiesiog kūnas, ir gyvas kūnas, ir protinga jusli būtybė. Tuo pačiu, žinoma, materiją, kuri iš dvasinės sielos kaip tokios gauna žemutinių pakopų tobulumus (ir dėl toji virsta ir tiesiog kūnu, ir gyvu kūnu, ir juslia būtybe), reikia traktuoti kaip turinčią visas reikalingas dispozicijas. Juk ji turi būti materija, tinkama dvasinei sielai, kurioje slypi aukščiausias tobulumas. (Apie sielą 9)

Vadinasi, žemutinių pakopų formos (kūniškumas, augališkumas, gyvūniškumas) yra sutvarkytos atsižvelgiant į dvasią. Žmogaus dvasios specifiką sudaro tai, kad ji *tampa savimi* tik per *buvimą-ne-savimi,* kadangi kaip tokia ji yra tuščia lenta, kurioje nieko neparašyta (4.3.1.2). Vadinasi, ji turi remtis juslumu. Todėl jos specifinė apibrėžtis apima ir vitalinės sielos tobulumą, kurio dėka ji pati yra ją atitinkančios, žmogiškos juslios būtybės substancinė forma. Gamtos filosofijos požiūriu būtų galima pridurti: materialus kosmosas galiausiai egzistuoja tik todėl, *kad jis yra reikalingas žmogaus dvasiai,* kad ši jusliniame buvime-ne-savimi pasiektų dvasinę savęs determinaciją.



34 pieš.: Dvasia kaip vitalinė siela

Ar tai reiškia, jog žmogaus dvasia ištirpsta savo, kaip vitalinės sielos, funkcijoje? Jokiu būdu:

> Reikia nepamiršti, kad juo forma yra tobulesnė, tuo aukščiau ji iškyla virš kūniškos materijos ir tuo mažiau joje ištirpsta... Bet žmogaus siela [= dvasia] yra aukščiausia formos tobulumo atžvilgiu. Todėl savo sugebėjimu ji taip aukštai iškyla virš materijos, kad darosi pajėgi veikti, neturėdama jokio sąlyčio su kūniškąja materija; šis sugebėjimas yra intelektas (TVI,76,1).

Vadinasi, galima būtų kalbėti apie dvasios *dvejybiškumą. Viena vertus^* ji yra vitalinė siela, substancinė forma, kūno entelechija. Tačiau, kita vertus, *ji neištirpsta šioje funkcijoje,* ir, atlikdama dvasinį aktą, yra *pati savimi.* Šį buvimą-savimi ir ne-ištirpimą TOMAS vadina subsistencija (maždaug: turėjimu-savyje-patvarumo).

> Jeigu kažkas grįžta į savo paties esmę, tai šitai reiškia, kad jis subsistuoja pats savyje. Kadangi forma [čia: žmogaus dvasia] užbaigia materiją, suteikdama jai būtį, tai ji tam tikru mastu joje išnyksta. Bet kadangi ji savyje turi būties, ji į save sugrįžta (I,14,2,ad1).

Šis kūno formos (vitalinės sielos, entelechijos), iš vienos pusės, ir subsistencijos (savimonės, transcendentalumo), iš kitos pusės, dvejybiškumas paaiškina taip pat *buvimo-kūnu* ir *kūno-turėjimo* skirtumą (5.3). Aš esu mano kūnas, kadangi mano dvasia yra šio kūno vitalinė siela, substancinė

forma, entelechija. Aš turiu savo kūną, kadangi mano dvasia neištirpsta šioje funkcijoje, bet kaip dvasia išlieka subsistentiška; tuo paaiškinamos ir antropologinės instrumentiškumo, vidujumo ir išoriškumo apibrėžtys, apie kurias jau kalbėjome.

Šiuo požiūriu žmogaus dvasia yra *dvasinė siela*. Ji yra laisvasis Aš (transcendentalumas), *turintis* kūną ir galintis paversti gamtą įrankiu. Bet sykiu ji yra ir organizmo gyvybė, paverčianti kūną žmogaus kūnu, juslinį pažinimą - žmogaus pažinimu, instinktiškumą - problema, lytiškumą - Aš ir Tu susitikimu, augimą - žmogaus brendimo procesu ir mitybą - valgymu.

5.8 Nemirtingumo problema

Gerokai anksčiau, negu nemirtingumo klausimo ėmėsi filosofija, tikėjimas nemirtingumu gyvavo mituose ir religijose. Filosofija šią problemą sklaido dviem požiūriais: *egzistenciniu* ir *teoriniu*.

Egzistencinis požiūris kyla iš žmogaus istoriškumo (5.5) kaip *buvimo-mirties-link* (5.5.1). Žmogus yra būtybė, sudabartinanti savo mirtį ir sudabartintos mirties akivaizdoje klausianti apie gyvenimo prasmę. HEIDEGGERIS paryškina problemą: Žmogus gyvena "nuolatinėje neužbaigtyje". Tik mirtis jį *užbaigia ir padaro visuma*. Šios visumos būklės žmogus *negali patirti* buvime-pasaulyje. Mat visumos būklė sutampa su mirties būkle. Laikome, jog bet kokia veikla (5.4.1) suponuoja *prasmę*. Bet prasmė kreipia mus į savirealizaciją, gebėjimą būti savimi, gebėjimą būti visuma. Tad jeigu visumos būklė sutampa su mirties būkle, t.y. su jau-nebe-būtimi, tai atrodo, jog prasmei, kurią turime laikyti bet kokios veiklos prielaida, lemta žlugti. Šiuo požiūriu SARTRE ir CAMUS nuosekliai mėgino mąstyti žmogaus buvimą kaip *absurdą,* kaip radikalią beprasmybę. Šitaip suvokiant problemą, išryškėja alternatyva: *absurdas arba nemirtingumas*. Todėl prieš pat savo mirtį SOKRATAS (PLATONO "Fedone") diskutuoja su savo mokiniais apie nemirtingumą ir žengia mirtin, būdamas tikras dėl nemirtingumo.

Šios egzistencinės mirties ir nemirtingumo problemos buvo mėginama įvairiais būdais išvengti. Graikas EPIKŪRAS (341-270) įrodinėjo: mirtis yra visiškai ne mūsų reikalas. Ji mūsų nepaliečia. Juk tą akimirksnį, kai mirtis yra, mūsų jau nebėra, o kol mes esame, nėra mirties. Tačiau šis išradingas samprotavimas iš tikro yra tik triukas, kuris nieko nepatenkina. AUGUSTINAS taikliai pastebi:

> Mirštantysis visada yra dar gyvenantysis. Juk jeigu ir išmuša jo paskutinė valanda ir jis tuoj tuoj, kaip sakoma, išleis dvasią, jis vis dėlto iki tol, kol siela palieka kūną, dar tebegyvena. Vadinasi, jis yra ir mirštantysis, ir gyvenantysis... (DV XIII,9).

Tolesnio gyvenimo vaikuose įvaizdis taip pat negali mūsų patenkinti. Tarp tėvų ir vaikų nėra jokio asmeninio tapatumo ir tolydumo. Vaikai yra kiti, nauji asmenys. Lygiai taip pat nepatenkina *tolesnio gyvenimo rūšyje* (žmonijoje) įvaizdis, pvz., tikintis tobulos žmonių visuomenės ateityje. Visi šie įvaizdžiai (jų bendras bruožas yra prielaida, jog pačioje istorijoje

yra galutinė prasmė, kurią po mūsų mirties kada nors realizuos kiti) turi vieną didelį trūkumą. Žmogus, kuriam jo būtyje rūpi pati *ši* būtis, neišvengiamai patiria save kaip *savitikslį*. Jis egzistuoja dėl savęs paties. Kad ir kaip žmogus būtų įtrauktas j bendriją ar bendruomenę, į bendravimą ar bendradarbiavimą (5.6), vis dėlto jis nėra vien priemonė tikslui, kuris nėra pats žmogus. Veikiau bet kokios meilės ir darbo tikslas gali būti tik žmonių kaip asmenų savirealizacija. Tai, ką mes vienas kito labui darome, darome įsitikinę, kad *asmens buvimas turi prasmę*. O kaip tik šią prasmę mirtis, atrodo, neigia.

Teorinį požiūrį galima išdėstyti įvairiais būdais. Pavyzdžiui, taip: Žmogaus dvasia suvokiama kaip nemateriali, bekūnė esybė, kaip kažkas, kas neištirpsta materialioje gamtoje, bet iškyla viršjos kaip transcendentalumas ir savimonė. Pagal ARISTOTELĮ, bet kokia kiltis ir nyktis ontologiškai remiasi natūraliųjų substancijų *materialumu* (3.2.3.1). Jos yra nykstančios, kadangi jų materialumas iš esmės implikuoja galėjimą-būti-kitaip. Bet jei dvasia nėra natūralioji materiali substancija, *tai ji neturėtų būti nykstanti kaip natūraliosios substancijos*. Principinis dvasios kitoniškumas rodo, kad čia glūdi problema, simetriška egzistencinio požiūrio problemai.

Bet ar įmanoma griežtai filosofiškai įrodyti žmogaus dvasios nemirtingumą? Nuo PLATONO nemirtingumo įrodymų iki KANTO nemirtingumo postulato buvo nuolat mėginama tai padaryti. Šiuo klausimu, atrodo, yra svarbūs trys dalykai:

- *Nemirtingumo problema yra problema, kurios filosofiškai neįmanoma atmesti*. Ji neišvengiamai iškyla ir iš egzistencinio (prasmės problematika), ir iš teorinio (dvasios esmė) požiūrių. Bet koks mėginimas neigti problemą tuo pačiu yra žmogaus asmens savitiksliškumo ir žmogaus dvasios transcendentalumo neigimas.
- *Nemirtingumo postulato neįmanoma filosofiškai sugriauti*. Nėra jokių griežtų argumentų, pajėgiančių įrodyti, jog nemirtingumas neegzistuoja.
- *Filosofinio įrodomumo klausimas priklauso nuo klausimo, kokiu mastu galimas filosofinis mokymas apie Dievą,*

Nemirtingumo ar absurdo alternatyvą nemirtingumo naudai galima išspręsti tik tuo atveju, jeigu neabsurdiškumą ir prasmę galiausiai garantuoja Dievas. Teorinis samprotavimas, kad nemateriali dvasia negali išnykti taip, kaip išnyksta materialūs daiktai, neįrodo, kad dvasia negali išnykti kitokiu būdu. Nemirtingumo problema ir Dievo problema yra glaudžiai susijusios. Tai iškyla aikštėn ir tada, kai klausiama, kokiu gi būdu nemirtingumo atveju būtų realizuota galutinė žmogaus prasmė (pvz., palaimingas Dievo kontempliavimas).

Tuo pačiu iš akių negalima išleisti ir kitokios problematikos. Yra krikščionių teologų, pabrėžtinai neigiančių žmogaus dvasios nemirtingumą. Jie mano, kad žmogus mirdamas numiršta visiškai (visiškos mirties teorija) ir kad žmogaus gyvenimas įgyja galutinę prasmę
6.3.5.3 tik kai *Dievas jį prikelia iš numirusių*. Bet nemirtingumas ir prikėlimas iš numirusių yra dvi
7.4.2 skirtingos problemos. Abiem bendra tik tai, kad galutinė žmogaus gyvenimo prasmė nėra mąstoma kaip kažkas, telpantis pasaulyje (istorijoje).

5 dalies santrauka

- Specialusis antropologijos mokslas tiria *dalinius* žmogaus *aspektus,* tuo tarpu filosofinei antropologijai *rūpi žmogus apskritai.*
- Žmogaus problemą sudaro tai, kad jis, kaip *gyvūnas,* priklauso materialiajai gamtai, bet kaip *dvasia* (transcendentalumas) yra virs šios gamtos.
- Žmogaus fenomenas rodo, kad žmogus jau *kaip kūniška būtybe nebėra gyvūnas.* Net žmogaus kūniškume galima įžiūrėti dvasią.
- *Pasauliškumas*. Žmogaus būtis yra buvimas-pasaulyje. Žmogus visada jau yra *atskleidęs pasaulį kaip vientisą visumą*. Jo buvimas-pasaulyje yra veiklus. Žmogus suvokia save kaip *savitikslį,* kurio prielaida *-prasminga savirealizacija.*
- *Istoriškumas* yra tik žmogui būdinga laikiškumo atmaina. Žmogus visada yra motyvuojamas praeities ir projektuojamas j ateitį. Istoriškas žmogaus buvimas yra *buvimas mirties link.* Kad galėtų save motyvuoti ir projektuoti, žmogus visada jau yra atskleidęs *istoriją kaip visumą.* Tik žmogus turi istoriją. Gamta kaip tokia yra beistorė. Klausimas apie istorijos prasmę yra *istorijos filosofijos* tema.
- *Visuomeniškumas.* Žmogaus buvimas-pasaulyje yra *buvimas-kartu.* Žmogaus esmė daro jį visuomenišką. Buvimas-kartu realizuojamas *bendraujant* (bendrija) ir *bendradarbiaujant* (bendruomenė), mylint ir dirbant. Natūrali buvimo-kartu struktūra prasideda *lyčių* tarpusavio ryšiu, kuris, paklusdamas *meilei ir ištikimybei, virsta santuoka ir šeima. Poreikių sistema* atskleidžia *visuomenę* kaip socialinio bendradarbiavimo erdvę (ūkis ir kultūra). *Valstybė,* kuri kaip visuomenės visuma turi užtikrinti savo piliečiams plačią visuotinę gerovę, atbaigia šią struktūrą, tačiau verčia peržengti savo ribas ir pereiti prie *žmonijos* bei siekti pasaulinės visuotinės gerovės (žmogaus teisės!).
- *Kūno-sielos problema.* Žmogaus gyvūniškumo entelechiją (substancinę formą) vadiname *vitaline siela,* jai priešindami žmogaus *dvasią* kaip transcendentiškumą (laisvę, savimonę). Iš esmės čia kalbama apie vitalinės sielos ir dvasios santykio klausimą. *Materialistinė* (biologistinė, mechanistinė) dvasios redukcija į vitalinę sielą neišlaiko kritikos. *Netapatumo tezė,* kuri pripažįsta natūralų

ontologinį abiejų pusių skirtingumą, susiduria su dideliais sunkumais, kadangi negali mąstyti žmogaus ar jo veiklos vienumo. Mėginant mąstyti *vitalinę* sielą kaip *nukeltą dvasioje* (t.y. suvokti dvasią kaip viso žmogaus gyvybę (bet dvasios savitumo neištirpdyti vitalinės sielos funkcijoje), gyvūniškumo ir transcendentalumo vienumas žmoguje *(tapatumo tezė}* darosi aiškesnis.

- *Nemirtingumo problema.* Ir egzistencinių (prasmės problematikos), ir teorinių (dvasios esmės) klausimų kėlimas neišvengiamai atsiremia į nemirtingumo problemą. Nemirtingumo postulato neįmanoma filosofiškai sugriauti. Nemirtingumo filosofinio *įrodomumo* klausimas yra neatsiejamas nuo filosofinės Dievo problemos.

6 ETIKA

Etiką kaip filosofinę discipiną pirmasis išskyrė ARISTOTELIS. Žmogaus veiklą jis skirstė į *teorinę (pažinimas), praktinę* (elgesys) *ir pojetinę* (darymas) (plg- 5.4.2.). Etikoje kalbama apie praktinę veiklą. Šia prasme ji yra *praktikė filosofija.*

Darymas- tai veikla, kurios tikslas yra ne ji pati, o tai, kas padaroma dirbant. Jeigu statomas namas, tai atliekamų veiksmų (darbų) tikslas yra gaminamas produktas, šiuo atveju namas. Darymas gali būti ir profesinis-techninis gaminimas, ir meninė kūryba. *Elgesys* (praktika) yra veikla, *vertinga pati savaime.* Jeigu aš padedu senelei pereiti gatvę, tai šios veiklos tikslas yra pats **poelgi**s. Jis vertingas savaime. Kartu darymas ir elgesys vienas kito neneigia, veikiau darymas gali implikuoti elgesį. Pvz., ekologijos problematika rodo, kad negalima daryti visko, ką įmanoma padaryti, bet tik tai, už ką galima ir atsakyti. Tad technikai ir gamintojai turi ne tik daryti, bet ir tuo pačiu metu (atsakingai) elgtis,

Vadinasi, žmogiškasis elgesys pasižymi tam tikru *vertybiškumu.* Remdamiesi šiuo vertybiškumu, mes kalbame *apie moralų arba amoralų,* apie dorą arba nedorą elgesį.

Etikoje vartojame žodžius, išvestus iš graikiško žodžio *ethos* (= įprasta gyvenamoji vieta, aprotys, būdas), lotyniško mos (= paprotys, bodas) ir lietuviško *doras* (t.y. kas dera, plg. anskrito dharma = dėsnis, darna)- Šie žodžiai yra beveik vienareikšmiai. Praktinėje filosofijoje žodžių etiškas, moralus ir doras vartojimas nėra suvienodintas. Remdamiesi KANTU, mes toliau taip vartosime šiuos žodžius:

O Sakydami "moralumas" ir "moralus", turėsime galvoje, kad elgesys *atitinka sąžinę* nepriklausomai nuo motyvuojančio turinio.

O Sakydami "etiškas" ir "doras", turėsime galvoje *turinio,* o ne sąžinės *aspektą.*

Tai reiškia štai ką: ar poelgis yra moralus, sprendžia tiktai to, kuris elgiasi, sąžinė. O apie ii, ar jis yra etikas ir doras, galima diskutuoti.

.1 Valios laisvė

Valios laisvė yra pirmoji pagrindinė praktines filosofijos problema. Toliau mes pamėginsime šią problemą suskaidyti.

5.1.1 **Teorija ir** praktika

Klasikinė filosofija skiria du pagrindinius žmogaus dvasios veikimo būdus: *pažinimą ir norėjimą.*

Mes išnagrinėjome filosofinę pažinimo problemą (4), atskleidėme skirtumą tarp juslinio ir dvasinio pažinimo (4.2) ir išsiaiškinome pažinimo sąrangą. (4.3). Matėme, kad, jau šnekant

apie juslumą (3.4.5), išryškėja skirtumas tarp pažinimo ir siekimo. Analogiškas skirtumas egzistuoja ir dvasios srityje. Tai skirtumas tarp (dvasinio) pažinimo ir norėjimo (= dvasinio siekimo).

Skirtumas tarp pažinimo ir siekimo dažnai apibūdinamas tuo, kad. abu pagrindiniai veikimo būdai implikuoja skirtingą *subjekto* ir *objekto tapatumą:*

- Pažinimas siekia sutapatinti subjektą ir objektą, *subjekte,* t.y. žinojime, pažintyje.

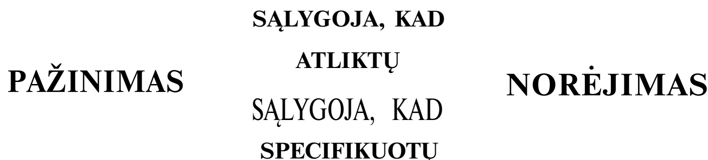
  Jeigu aš, eidamas Gedimino prospektu, atpažįstu Arkikatedrą, tai šiame atpažinimo akte Arkikatedros suvokimas yra *mano* suvokimas. Pažinimas sutapatinama s su objektu (Arkikatedra) *subjekte, vadinasi,pažinime.*

- Norėjimas siekia sutapatinti subjektą ir objektą *objekte,* t.y. sutapatinti juos *realiai.*

  Jeigu noriu būti gydytoju, tai buvimas gydytoju yra mano noro objektas. Norėdamas siekiu sutapti su noro objektu pačiame *objekte,* t.y. *realiai:* siekiu *realizuoti* buvimą gydytoju.

Abiejuose pagrindiniuose veikimo būduose žmogiškasis buvimas pasaulyje visada yra jau atskleidęs *pasaulį kaip visumą.* Pažinimas atskleidžia pasaulį kaip to, ką galima pažinti ("tiesos", 3.2.2.),visumą, norėjimas atskleidžia pasaulį kaip siektinų galimybių ("gėrio"; 3.3.3) visumą.

Kartu abu pagrindiniai veikimo būdai yra neatskiriamai susipynę buvime-pasaulyje. Šią sampyną formuluojame kaip *teorijos-praktikos problemą.* Akivaizdu, kad mes pažįstame tik tuo atveju, *jei norime pažinti.* Tačiau negalime norėti nieko, *ko nė kiek nesame pažinę.* Tad pažinimas ir norėjimas, teorija ir praktika yra susiję kaip vienas kito prielaida. Abu veikimo būdai vienas kitą sąlygoja.



35 pieš.: Abipusis pažinime, ir norėjimo sąlygotumas

Norėjimas sąlygoja pažinimą [pažinimo] akto *atlikimo* atžvilgiu. Mat ir tiesa kaip tokia (jos siekia pažinimą a) yra tam tikras apibrėžtas gėris, kurį aprėpia bendroji geno sąvoka. Bet, atsižvelgiant į tai, kaip objektas *apibrėžia* [specifikuoja] [valios] aktą, pažinimas sąlygoja norėjimą, kadangi gėrį kaip tokį irgi apima kaip ypatingybę bendroji tiesos sąvoka. (TOMAS AKVInIETIS, TV 1.11.9,1).

Valia visuomet ir iš esmės krypsta / *gėrį apskritai,* į savirealizaciją, *Į* prasme. PLATONAS kalbėjo apie gėrio idėją, ARISTOTELIS apie laimę, kurios visi siekia. Ši pagrindinė valios tendencija sąlygoja visą žmogaus veiklą kaip sąmoningą veiklą. Tačiau valia kaip tokia negali pati savęs *apibrėžti* (specifikuoti). Apibrėžta valia ji tampa tik apibrėžto objekto dėka. Bet objektą *(akstiną, motyvą)* jai duoda tik pažinimas. Tad ji mobilizuoja pažinimą, *kad pažinimas ją apibrėžtų.* Tik kai pažinimas ją apibrėžia, ji tampa apibrėžta valia, krypstančia į tam tikras galimybes, egzistuojančias gėrio apskritai erdvėje,, ir siekia tas galimybes realizuoti. Tad praktika yra *pirminė pažinimo atžvilgiu* (KANT). Juk pažinimo pirminė prasmė yra *motyvuoti* valią apibrėžtai elgtis.

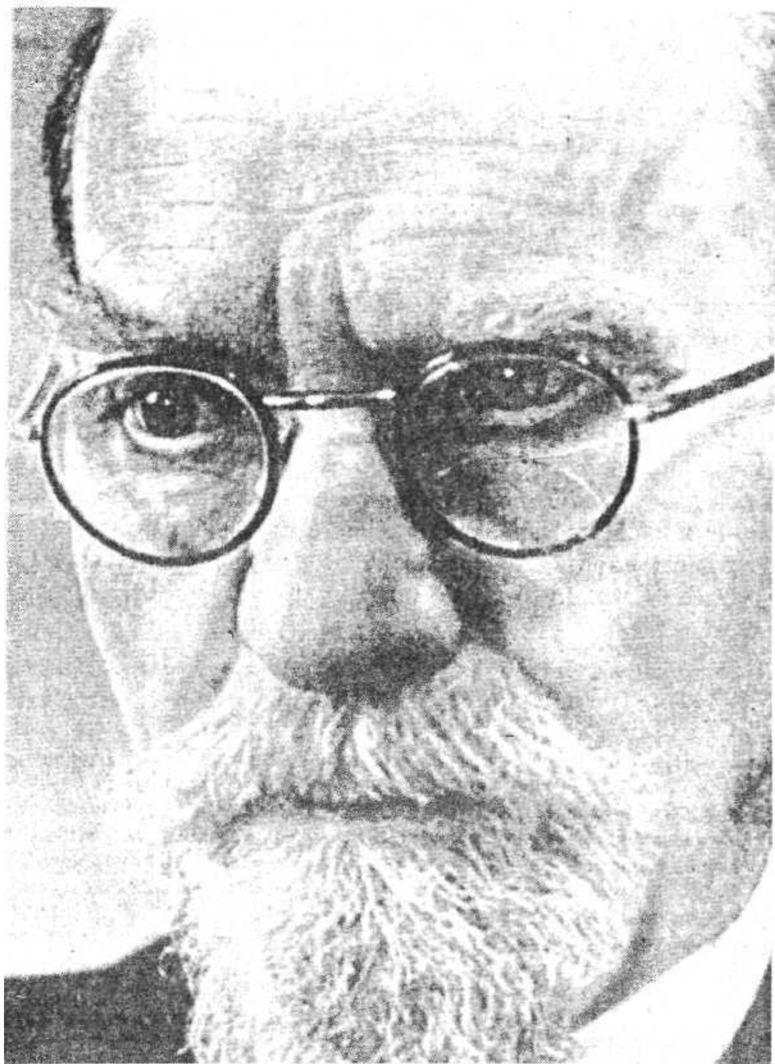
Kasdieniame buvime-pasaulyje mūsų norėjimas visada yra konkretus, apibrėžtas norėjimas. Valia visada jau yra motyvuota, kadangi pasaulis mums yra jau atsiskleidęs kaip visuma (5.4.1). Todėl ir mūsų pažinimas visada yra jau apibrėžtas šio apibrėžto norėjimo požiūriu ir nukreiptas į apibrėžtą dalyką. Vadinasi, mūsų pažinimas pajungtas apibrėžtam *interesui* (J. HABERMAS). Šis pažinimą valdantis interesas priklauso nuo to, kaip mes savo buvimu-pasaulyje pasaulį atskleidėme. Tad *teorija visuomet yra sąlygota praktikos* (ir intereso). Grynos, nuo praktikos ir intereso nepriklausomos teorijos nėra.

Istorinio materializmo teorijoje (1.4.4.1) MARXAS šią įžvalga radikalizuoja. Mūsų interesai išplaukia iš mūsų socialinės-ekonominės, vadinasi, iš klasinės padėties. Todėl mūsų pažinimas (teorija) atspindi tik materialines mūsų ekonominės praktikos sąlygas.

Galima paprieštarauti. Žinoma, visas pažinimas pajungtas praktikai ir pažinimą valdančiam interesui. Bet savajame interesų rate mes netūnome kaip sraigė kiaute (4.4.4.-5). Mes pajėgiame šiuos interesus reflektuoti, tematizuoti, t.y. juos įsisąmoninti. Galbūt šitaip niekada nepasiekiame absoliutaus, idealaus požiūrio, lygiai kaip, reflektuodami tam tikrą kalbą, nepasiekiame absoliučios, idealios kalbos, kurios, kaip parodė WITTGENSTEINAS, ir nėra (2.2.5). Tačiau mes nesame tiesiog atiduoti savo interesų valion. Juk interesai ir reikšmės, kurių anksčiau *nebuvome reflektavę,* gali tapti *teorinės refleksijos* (H. WAGNER) objektais. Galime juos įsisąmoninti ir pakeisti.

6.1.2 Išorinė ir vidinė laisvė

Kalbėdami apie *laisvę,* dažniausiai iškart pagalvojame apie *išorinės prievartos* priešybę. Nelaisvas, sakome, yra kalinys, uždarytas kalėjime. Ta pačia prasme kalbame ir apie *teisines laisves,* kurios laisvoje teisinėje valstybėje kiekvienam piliečiui garantuoja laisvę nustatytose ribose daryti visa, ką jis nori, pvz., tikėti, kalbėti, publikuoti, ką jis nori. Jeigu kalbame apie laisve šia prasme, tai turime galvoje *išorinę* laisvę, t.y. laisvę iŠ išorės niekieno neverčiamiems daryti viską, ką norime. ARISTOTELIS, priešingai, kalba



Edmundas Husserlis, gimė 1859 Prossnitze, mirė 1938 Freiburge i.Br.

Vienos įtakingiausių šiuolaikinės filosofijos krypčių — fenomenologijos kūrėjas. Kritikuodamas empirizrną ir psichologizmą kėlė „Filosofijos kaip griežto mokslo" idėją.

šitaip: "Tad kokią veiklą reikėtų vadinti priverstine? Atsakome: tokią, kurios priežastis yra išorinė ir kurioje veikiantysis neprideda nieko savo". (NE III, 1,1110b)

Išorinės laisvės neturėtume suprasti per siaurai. Psichologijoje ir psichiatrijoje taip pat kalbama apie prievartą (pvz., įkyrių būsenų neurozę), trukdančią pacientui daryti tai. ką jis nori daryti. Ši *ilgos sukelta* ir laisvę ribojanti prievarta tam tikra prasme irgi yra "išorine". Juk šiuo atveju ARISTOTELIO apibrėžimas taip pat tinka, nes ir čia priežastis yra išorinė, o veikiantysis nieko neprideda savo. Todėl sakome, kad jis dėl to nėra kaltas, nėra veiksnus, nėra atsakingas už tai, ką daro.

Visiškai kitaip yra su *vidine* laisve. Pagal ARISTOTELĮ, savanoriškumas vidinės laisvės požiūriu yra tai,"ko principas yra veikiančiojo viduje". Poelgis yra savanoriškas tada, *kai veikėjo dvasia pati save determinuoja šiam poelgiui.* Kasdieniame buvime-pasaulyje mes visuomet darome prielaidą, jog mus supantys žmonės paprastai elgiasi savanoriškai. Todėl laikome juos atsakingus už tai, ką jie daro, priekaištaujame jiems arba juos giriame.

Kaip išorinė laisvė santykiauja *su* vidine? Žinome, kad didžiausia išorinė prievarta ir visiška vidinė laisvė neretai gali egzistuoti kartu. Kankinys, politinis kalinys, persekiojamas disidentas - visi jie akivaizdžiai rodo, kad išorinė prievarta iš principo nepaliečia vidinės laisvės. Priešingai, išorinė prievarta jį dar paakina tam tikromis aplinkybėmis nepasiduoti iki pat mirties. Būtent tokia yra vidinė suimtojo laisvė, kurios nė kiek negali pažeisti joks kankintojas ar budelis. Iš gero žmogaus netgi tikimasi, jog išorinės prievartos akivaizdoje jis išlaikys savo vidinę laisvę:

> Yra dalykų, už kuriuos nors ir nepagiriama, bet vis dėl to atleidžiama, būtent - jei tai, ko nereikėtų daryti, daroma bijantis to, kas viršija žmogaus prigimties galimybes ir ko niekas negalėtų ištverti. Tuo tarpu gali būti ir tokių poelgių, kurių nepateisina jokia prievarta. Tada verčiau reikia rinktis mirtį didžiausiose kančiose (ARISTOTELIS, NE III, I, 1110a).

Tačiau tam tikromis aplinkybėmis išorinė prievarta gali sutrukdyti išlaikyti vidinę laisvę. Prisiminkime kad ir vadinamuosius smegenų plovinius, psichiką veikiančių vaistų taikymą, įvairiausius siaubingus metodus, naikinančius organines gyvenimo sąlygas, be kurių dvasia negali kūniškai būti-pasaulyje.

6.13 Laisvė kaip praktinis protas

Prisiminkime abi filosofines refleksijas, kurias išsiaiškinome PLATONO trikampio pagalba (1.8):

- *Transcendentalinė* (savimonės filosofijos) refleksija (4.1.4) padėjo mums atrasti Aš, pirminę proto sintezę (4.3.2.2.2), neempirinę viso to, kas empiriška, sąlygą, tai, ką vadinome dvasia.

o *Ontologinė* (būties filosofijos) refleksija padėjo mums susidaryti juslios būtybės kaip gyvosios substancijos sąvoką (3.4.5). Juslioje būtybėje išskyrėme (juslinį) pažinimą ir (instinktais pagrįstą) siekimą. Šitą siekimą (KANTAS jį *vadina žemesniuoju sugebėjimu norėti)* galiausiai sąlygoja empiriniai malonumo ir nemalonumo motyvai. Gyvūno elgseną valdo *priežastingumas* (3.2.6), kuris visiškai sutampa su instinktine *malonumo-nemalonumo motyvacija.* Gyvūnas siekia malonumo ir vengia nemalonumo.

Žmogui, kaip *transcendentalumo* ir *gyvūniškumo* vienovei (5.7), iškyla toks klausimas: *Ar žmogaus veikla taip pat paklūsta tik šiam malonumo-nemalonumo motyvacijos priežastingumui, ar valią determinuoti gali ir protas (transcendentalumas)?* Kitaip sakant, *ar gali protas pats savaime virsti praktiniu* protu? Jeigu jis to negali padaryti, tai kalbėti apie vidinę laisvę reiškia apgaudinėti save. Tada žmogaus elgesys sutampa (kaip moko visi *empirizmo šalininkai,* plg. 4.2.3.1) su gyvūniškai natūralia malonumo-nemalonumo motyvacija.

KANTO formuluotė: "Vadinasi, pirmas klausimas čia toks: ar vien tik grynojo proto paties savaime pakanka determinuoti valiai, ar jis gali boti valios determinuotu tik empiriškai sąlygotas (t.y. determinuotas malonumo-nemalonumo motyvacijos)". (PPK A 30//*27)*

Kas determinuoja valią konkrečiai praktikai? Ar tiktai jusliniai malonumo ir nemalonumo motyvai? Ar vis dėlto pakankamu valios determinantu gali būti ir protas, kaip "grynasis", t.y. nepriklausomas nuo empirinės malonumo-nemalonumo motyvacijos, protas?

"Grynojo proto kritikoje" KANTAS parodė, kad *pats* šis *klausimas nėra empirinis klausimas.* Specialieji empiriniai mokslai iš principo negali į jį atsakyti. Kodėl? Todėl, kad rėmai, kuriuose gali ką nors nagrinėti specialieji empiriniai mokslai, yra *su stebėjimu susijusios intelekto veiklos rėmai* (4.3.2,4.1.3). Empiriniai mokslai tai, kas empiriška, aiškina tuo, kas empiriška. Jų priežastiniuose aiškinimuose (4.6.4) ir priežastis, ir padarinys yra empiriniai. Tuo tarpu transcendentalinė refleksija atskleidžia *transcendentalinę perskyrą* - skiria visa, kas empiriška, nuo transcendentalinio subjekto, kaip bet kokio empiriškumo sąlygos. Jei grynasis protas galėtų savaime virsti praktiniu, tai veiktų priežastingumas, kurį reikėtų griežtai skirti nuo priežastinio aiškinimo empirijos srityje. Neempirinė priežastis tada būtų priešinama empiriniam padariniui. KANTAS skiria:

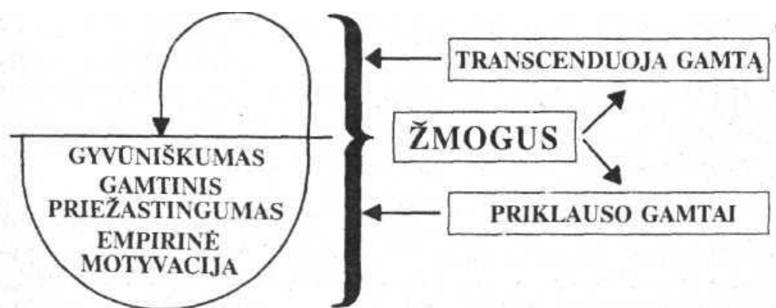
o *Gamtinį priežastingumą,* kai empirinės priežastys sukelia empirinius padarinius; apie šį gamtinį priežastingumą kalba priežastiniai specialiųjų empirinių mokslų aiškinimai. Malonumo ar nemalonumo motyvuotas elgesys irgi įsiterpia į gamtinio priežastingumo rėmus.

o *Laisvą priežastingumą,* kai priežastis yra ne empirinė, bet transcendentalinė (protas kaip valios determinantas). Todėl ši priežastis iš principo

išslysta iš specialiųjų empirinių mokslų (psichologijos, sociologijos ir kt.) akiračio.

Ar egzistuoja toks laisvas priežastingumas, kurio srityje protas kaip toks (transcendentalumas) yra valios determinantas? Bet kokiu atveju mes žinome, kad, atskleidžiant *transcendentalinę perskyrą* (4.1.4), transcendentalumo plotmė atskiriama nuo empirijos. Vadinasi, *apibrėžiama ir iš empirizmo atimama laisvo priežastingumo erdvė*. Bet tuo dar neįrodoma, kad laisvas priežastingumas yra tikras dalykas.

TRANSCENDENTALUMAS
LAISVĖ
SAVIDETERMINACIJA



36 pieš.: Laisva savideterminacija

KANTAS įrodinėja šį dalyką taip: Laisvas priežastingumas yra neabejotinas tik tuo atveju, jeigu galime parodyti, kad egzistuoja grynasis, neempirinis *proto dėsnis,* kuris kaip valios determinantas funkcionuoja absoliučiai *besąlygiškai (kategoriškai)*. Žinoma, empiriškai atskleisti tokį praktinį proto dėsnį neįmanoma. Jeigu grynasis protas "tikrai yra praktinis, tai jis veiksmu įrodo savo ir savųjų sąvokų realumą, ir kiekvienas išvedžiojimas, nukreiptas prieš jo galimybę būti tokiu, yra bergždžias" (PPK A 3 //15). Vadinasi, klausiama dėl neempirinio *protofakto,* "kurį mes tiesiogiai įsisąmoniname" (A 537/44). Jeigu galime parodyti, kad grynasis protas pats sau teikia įstatymus ir šiuo požiūriu pajėgia determinuoti valią, tai tada laisva savideterminacija yra tikras dalykas. Tokį kategorinį praktinį dėsnį, pakankamą valios determinantą, KANTAS *atranda kategoriniame imperatyve: "Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas".* (A54//45) Paprasčiau: Elkis taip, kad galėtum panorėti, jog visi elgtųsi taip, kaip tu dabar!

KANTAS turi galvoje štai ką: Kiekvienas žmogus, kuris supranta kategorinį imperatyvą,

tiesiogiai įžvelgia, kad šis proto faktas galioja ir jam pačiam. Kiekvienas asmuo žino, jog jis visada yra *a priori įsipareigojęs* kategorinio imperatyvo atžvilgiu. Bet kategorinis imperatyvas yra visiškai *grynas,* t.y. jame nėra apskritai jokių malonumo-nemalonumo motyvų gamtinio priežastingumo požiūriu. Jis apima grynąją *proto formą,* kurioje nėra jokios empirinės materijos (malonumo-nemalonumo). Kaip faktinis proto dėsnis, jis yra nepriklausomas nuo bet kokio juslinio siekimo. Tai, kad valia yra a priori pavaldi kategoriniam šio *formalaus (* = neempirinio-juslinio-materialaus) praktinio dėsnio imperatyvui, įrodo, kad grynasis protas (transcendentalumas) gali savaime virsti praktiniu ir dėl to yra pakankamas valios determinantas.

Vadinasi, *morales dėsnis,* kurį mes tiesiogiai įsisąmoniname..., yra tai, kas mums pirmiausia siūlosi ir veda tiesiai prie laisvės sąvokos, kai protas jį pavaizduoja kaip determinantą, nepersveriamą jokių juslinių sąlygų ir netgi nuo jų visiškai nepriklausomą (PPK A 53//44).

"Vadinasi, laisvė ir besąlygiškas praktinis dėsnis savitarpiškai vienas kitą nurodo" (A 527/43). Vidinė laisvė pasirodo esanti akivaizdžiai susijusi su morale. "Grynasis protas pats savaime yra praktinis protas ir teikia (žmonėms) visuotinį dėsnį, kurį mes vadiname dorovės dėsniu" (A *56/146).* Vadinasi, valią motyvuoja ne tik malonumo-nemalonumo motyvai, bet ir proto apriorinis dorovės dėsnis. Taigi valia yra laisva.

Empirizmo šalininkams toks įrodinėjimas gali boti nesuprantamas, kadangi empirizmas visa, apie ką galima kalbėti, redukuoja į empiriją. Tačiau valios laisvė yra ne empirinė, bet transcendentali, dvasinė. Psichologijai ir sociologijai daugeliu atžvilgiu gali būti svarbu žmogaus elgesį aiškinti gamtinėmis priežastimis. Bet daryti išvadas apie valios laisve jos neturi jokios teisės. To, kas transcendentalu, empiriškai neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti.

Pamėginsime parodyti aiškiau, kodėl KANTAS kategorinį imperatyvą *vadinaformaliu* proto dėsniu. Etinis form*alizmas* teigia, jog bet koks morališkai įpareigojantis dėsnis turi turėti dėsnius teikiančią proto formą ir todėl būti nepriklausomas nuo malonumo-nemalonumo motyvų. Tai nereiškia, kad dorovės dėsniai neturi jokio turinio. Kategorinis imperatyvas turinį turi. Tačiau čia svarbiau yra tai, kad šis turinys privalo remtis vien tik proto įžvalga.

Jeigu sakau "Nevok!" ir suprantu šį imperatyvą remdamasis proto įžvalga, kad niekas negali norėti visuomenės, kurioje viskas vagiama, tai šis imperatyvas yra formalus ir kategorinis. Bet jeigu sakau "Nevok, nes vagystėmis toli nenueisi!", tai čia pateikiamas empirinis determinantas, būtent malonumo-nemalonumo motyvas (gali būti pagautas!). Šiuo atveju imperatyvas nėra nei formalus, nei kategorinis, nei moralinis, mat jeigu nevagiu tik bijodamas bausmės, tai mano elgesys moralės požiūriu yra bevertis.

Mes vadovavomės KANTU, kadangi jo pateiktas laisvės ir moralumo apibrėžimas pasižymi vaizdingu aiškumu, griežtumu ir tikslumu (tai KANTO tiesioginės polemikos su empirizmu rezultatas). Bet, remdamiesi PLATONU, ARISTOTELIU, AUGUSTINU, TOMU ar HEGELIU, būtume pasiekę labai panašių, tik gal ne tokių ryškių rezultatų.

Atkreipsime dėmesį į dar vieną, tradicijoje nemažiau reikšmingą, laisvę

liečiantį argumentą. Kadangi žmogaus buvimas-pasaulyje visada jau yra atskleidęs *pasaulį kaip visumą,* kaip *būties horizontą, tai joks apibrėžtas, baigtinis motyvas negali valios determinuoti taip, kad ji būtų priversta veikti su gamtinio priežastingumo būtinumu.* Mat bet koks apibrėžtas motyvas visumos horizonte visada yra viršytas ir paklūsta tik proto sprendimui. TOMAS taip apibendrina šį argumentą:

> Judėjimas ir veikla plaukia iš bendrosios sąvokos tik tarpininkaujant atskiram suvokimui, mat judėjimas ir veikla siejasi su atskirybe. Vadinasi, tam, kad iš proto sudarytos sąvokos išplauktų judėjimas arba kokia nors veikla, bendroji proto sąvoka turi būti susieta su atskirybe. Tačiau bendrybė potencialiai apima daug atskirybių. Todėl proto sąvoka gali būti taikoma daugybei ir įvairybei. Vadinasi, protas, spręsdamas, kas darytina, nėra determinuotas tiktai į vieną dalyką. Todėl visos protingos būtybės turi sprendimo laisvę (Pag. II, 48).

Šį visumos horizontą, kuriame mums visada yra jau atskleistas pasaulis, galime pavadinti praktikos *motyvacijos horizontu* (E. HEINTEL). Kaip tik jame išnyra poelgių motyvai, o jis pats bet kokį apibrėžtą motyvą viršija.

Abiejų pagrindinių dvasios veikimo būdų - pažinimo (proto, teorijos) ir norėjimo (valios, praktikos) sampyna liudija, kad žmogaus dvasia yra *laisva* vidinės laisvės prasme. *Dvasia gali pati determinuoti savo veikimą.* Laisva savideterminacija - tai toks priežastingumas, kuris peržengia bet kokį (empirinį) gamtinį priežastingumą. Jis yra transcendentalus, nes grynasis protas pats sau teikia moralės dėsnius. (Plg. taip pat KANTO tekstą 1.3.2).

6.1.4 Gėris ir blogis

Grynasis protas gali savaime virsti praktiniu (6.1.3). Jis yra *pakankamas valios determinantas.* Tačiau jis yra *tik pakankamas,* o *nepakankamas ir būtinas* valios determinantas.

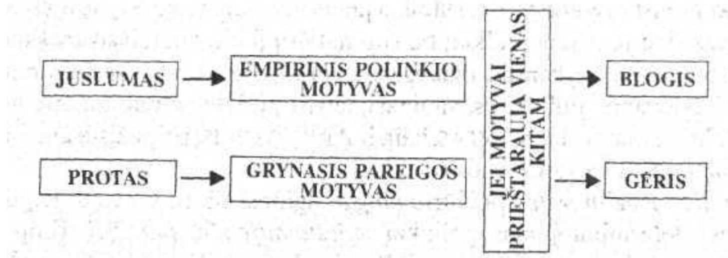
Determinantas yra pakankamas, jeigu jo užtenka kam nors determinuoti. Determinantas yra pakankamas ir būtinas, jeigu jis ir tik jis gali determinuoti atitinkamą dalyką.

Galime šitai suprantamiau paaiškinti, nagrinėdami skirtumą tarp implikacijos (4.5.3.1'.3) ir ekvivalencijos (4.5.3.1.5). Implikacija (p-q) teiginyje p pateikia tik pakankamą ša lygą teiginiui q. Todėl implikacija yra teisinga, kai p klaidingas ir q teisingas. Implikacija "Jeigu lyja, tai gatvės yra šlapios" yra teisinga ir tuo atveju, jeigu nelyja, ir gatvės vis dėlto yra šlapios; juk jas galėjo palaistyti. Tai reiškia: teiginys p yra pakankama, bet ne pakankama ir būtina sąlyga teiginiui q. Tuo tarpu ekvivalenčioje (p-q) kalbama apie pakankamą ir būtiną sąlygą. Jei q teisingas ir ekvivalencija turi būti teisinga, tai teisingas turi būti taip pat p, kadangi q yra tada ir tik tada. jeigu p. Žmogaus elgesys plaukia iš proto imperatyvo ne ekvivalencijos, bet implikacijos prasme.

Kodėl? Matyt, todėl, kad valią gali determinuoti *ne tik* proto, bet ir kiti determinantai (motyvai). Vadinasi, mes skiriame dvi valios determinantų

ir motyvų *klases:*

- *Proto motyvai:* jiems būdingas *imperatyvumas.* Juos dar vadiname *pareigomis.*
- *Malonumo-nemalonumo motyvai,* jie yra perdėm *empiriniai.* Juos vadiname *polinkiais.*



37 pieš.: Blogis ir gėris

Pareigos yra kategoriniai proto dėsniai. Jų pareigiškumas plaukia iš proto formos kaip tokios. Pareiga yra kaip tik tai, ką aš įžvelgiu kaip protingą dalyką, nepriklausomai nuo bet kokių malonumo-nemalonumo motyvų. KANTAS poelgį vadina *moraliai geru* tada ir tik tada, jeigu jis atliktas *iš pareigos.* Vadinasi, moraliai gero poelgio paskata yra pareiga kaip tokia, kaip proto motyvas, kaip kategorinis imperatyvas. Kas elgiasi moralės požiūriu gerai, t.y. iš pareigos, tas nesitiki kokios nors naudos (polinkis!), bet paklūsta proto įžvalgos kategoriškumui.

> Pareiga! Tu prakilnus, didis žodis, tavyje nėra nieko patrauklaus, kas žmonėms įsiteiktų, tu reikalauji paklusti, nors, kad sužadintum valią, ir negrasini niekuo, kas sukeltų sieloje natūralų nepalankumą ir gąsdintų, bet tik nustatai dėsnį, kuris savaime prasiskverbia į sielą ir net prieš valią įgyja pagarbą (nors ne visada būna vykdomas), prieš kurį nutyla visi polinkiai, nors slapta jie ir veiktų prieš jį. - kas gi yra tavasis tavęs vertas šaltinis ir kur glūdi šaknys tavo taurios kilmės, išdidžiai neigiančios bet kokią giminystę su polinkiais, ir iš kokios šaknies išauga būtina sąlyga tos vertės, kurią tik žmonės gali sau suteikti? (PPK A 154//106)

KANTAS kildina pareigą iš žmogaus *asmenybės,* iš jo "laisvės ir nepriklausomybės nuo visos gamtos mechanizmo". Kadangi pareigos šaltinis slypi žmogaus viduje ir pareiga, kaip kategorinis proto dėsnis, yra *šventa,* tai teisingi tokie žodžiai:

> Tiesa, žmogus ne toks jau šventas, bet žmonija jo asmenyje jam turi būti šventa. Iš viso to, kas sukurta, viskas, kas tik norime ir kam turime nors kiek galios, gali būti panaudota *tik kaip priemonė;* tik žmogus, o su juo ir kiekviena protinga sukurtoji būtybė, yra *tikslas pats savaime.* (A 155-156//107)

Kadangi žmogus gali save laisvai determinuoti ir yra pareigos šaltinis, jis

yra aukščiau gamtos ir jos priežastingumo. Jam vieninteliu! būdingas *orumas* ir tik jis nusipelno *pagarbos*. *Moralės dėsnis* manyje iškelia mane virš mane gaubiančio *žvaigždėto dangaus* (1.3.2).

Polinkiai yra. juslinio siekimo motyvai, pagrįsti malonumo įgijimu ir nemalonumo vengimu (3.4.5). Polinkiai taip pat *yra pakankamas valios determinantas,* t.y. valia gali būti jų determinuojama ir gali jais vadovautis. *Tada p tam tikru mastu gyvena juose,* suteikia jiems tipiškai žmogišką sąmoningumą ir dvasiškai juos persmelkia; be šito nebūtų jokio žmogiško troškimo, jausmo, meilės, neapykantos, džiaugsmo, kentėjimo, vilties, nusiminimo ar pykčio. Vadovautis polinkiais, vadinasi, leistis jų determinuojamam, nėra nei moralu, nei amoralu. KANTAS, kaip ir ARISTOTELIS, pripažįsta žmogaus natūralią tendenciją vadovautis polinkiais.

Amoraliai arba *moralės* požiūriu *blogai* elgiuosi tik tuo atveju, jeigu aš leidžiuosi determinuojamas polinkių, *prieštaraujančių pareigai.* Kaip tik tada darau tai, *ko neturėčiau* daryti. Pareiga kategoriškai reikalauja elgtis pagal pareigą ir lygiai taip pat kategoriškai draudžia elgtis, vadovaujantis pareigai prieštaraujančiais polinkiais. Čia nėra jokio kompromiso. Ką reiškia moralės požiūriu blogai elgtis? *Moraliai blogas poelgis verčia mus prieštarauti tam, kas sudaro mūsų kaip žmonių orumą.* Moralės dėsnis mumyse iškelia mus virš bet kokio gamtinio priežastingumo ir įveda į laisvos savideterminacijos erdvę. Kaip tik tai sudaro žmogaus orumą. Moraliai blogas elgesys neigia veikiančiojo asmenyje būtent šį orumą, kadangi blogai elgdamiesi mes paklūstame gamtiniam priežastingumui, kurio srityje nėra jokio orumo.

> Pareiga draudžia žmogui blogį, "kad jis pats iš savęs neatimtų moralinės būtybės pranašumo..., t.y. vidinės laisvės, ir šitaip nepaverstų savęs vien tik polinkių žaismo mechanizmu, t.y. daiktu". (KANT, DMD A 68)

Blogai elgdamasis *žmogus pats tampa* blogas. Šis buvimas blogu prieštarauja pats sau: žmogus kaip moralinė būtybė turi orumą, tačiau blogai elgdamasis jis pažeidžia šį orumą. Protas, kurio imperatyvas nėra vykdomas, "kanda atgal" (TOMAS). Mes kalbame apie "sąžinės graužimą".

Bet pareiga ir polinkis gali ir sutapti. Tada mes *su malonumu* darome *tai, kas gera.* KANTAS buvo linkės manyti, kad poelgis praranda dalį moralinės vertės, jeigu pareiga ir polinkis sutampa. Tik prieštaraudamas polinkiui, malonumas įgyja tikrąją prasme. Visai kitaip moko ARISTOTELIS, pagal kurį "nėra tikrai dorybingas tas, kuris nesidžiaugia doroviškai gerais poelgiais".

ARISTOTELIS mano. jog valia gali ir yra moraliai įpareigota polinkius išugdyti taip. kad šie atitiktų protą. Mūsų juslinė veikla (sensomotorika, plg. 3.4.5), priešingai negu mūsų vegetacinė veikla (plg. 3.4.4), paklūsta valiai. Todėl mes (žiūrėdami arba klausydami) galime į ką nors nukreipti savo dėmesį, taip pat valingai determinuoti savo troškimą, meilę ar neapykantą. Bet negalime valingai tiesiogiai paveikti (vegetacinių) auginio arba nėštumo procesų.

Todėl moralėje kalbama ne tik apie tai, kad, kai pareiga prieštarauja polinkiui, reikia elgtis pagal pareigą, kaip mano KANTAS, bet ir apie tai, kad polinkius reikia valingai išugdyti ir paveikti taip, jog tarp pareigos ir polinkio nekiltų prieštaravimų. Tikrai geras žmogus būtų, anot ARISTOTELIO, tas, kuris pareigą harmoningai suderintų su polinkiu, t.y., visada su *malonumu* darytų tai, kas gera. Tokia samprata pagrįsta klasikinė *dorybės* sąvoka. Dorybė yra įgytas (moralinėmis pastangomis išugdytas) gebėjimas su malonumu daryti tai, kas gera, remiantis pareigos ir polinkio harmonija. Todėl dorybingas žmogus kartu yra laimingiausias žmogus, kadangi jo dvasia (pareiga) yra harmoningai suderinta su gyvūniškumu (polinkiu). Poetas F. SCHILLERIS savo rašinyje "Apie žavesį ir orumą" (1793), prieštaraudamas KANTUI ir pritardamas ARISTOTELIUI, pabrėžė šią harmoniją. - Dorybės priešingybė yra ne polinkis, bet yda.

6.1.5 Laisvė ir determinizmas

Šiuolaikinė determinizmo problema atsirado XVII a., veikiant naujųjų laikų gamtos mokslams bei *mechanistinei* (3.1.2) mokslo sąvokai. Determinizmo turinį sudaro du teiginiai:

- Viską, kas vyksta, priežastingai determinuoja nekintami gamtos dėsniai,
- Visa, kas vyksta, galima paaiškinti dviem momentais: mase ir judėjimu.

Vadinasi, viskas vyksta mechanistiniame deterministiniame kosmose, yra pagrįsta priežastiniais dėsniais, kai ir sąlyga - antecedentas ("priežastis"), ir įvykis - konsekventas ("padarinys") yra empirinės duotybės. KANTAS sakytų, kad, remiantis šia samprata, visą vyksmą reikėtų aiškinti *gamtiniu priežastingumu* (6.1.3). Iš to plaukia, *kad valios laisvė yra negalima*. Ilgainiui paaiškėjo, kad mechanistinis deterministinis pasaulėvaizdis neišlaiko kritikos.

Šiandien mokslo teorija tuos dalykus aiškina visiškai kitaip. Ji ir toliau pripažįsta, kad priežastiniai aiškinimai empirinėse teorijose yra labai garbūs (4.6.4). Aiškinti stebėjimo duomenis priežastimis, reiškia aiškinti juos priežastingumo dėsniais. Kartu mokslo teorija suvokia priežastingumą kaip empirinę sąlygos (antecedento) ir įvykio (konsekvento) seką. Tačiau priežastingumo principą, kaip empirinių teorijų prielaidą, ji neretai traktuoja tik kaip tam *tikros mokslinės programos išraišką* (v. KUTSCHERA). Vadinasi, ji susilaiko (priešingai negu klasikinis determinizmas) nuo bet kokios ontologinės (3.2.6) arba transcendentalinės (sintetinis apriorinis teiginys, 4.3.2.2.1) priežastingumo principo interpretacijos. Vadinasi, ji jokiu būdu neteigia, kad visa, kas vyksta, kaip įvykis (konsekventas) būtinai išplaukia iš empirinės sąlygos (antecedento). Bet šitaip klasikinė determinizmo problema gamtos moksluose išsisprendžia savaime.

Kartu nereikia išleisti iš akių štai ko: laisva savideterminacija jokiu būdu neprieštarauja *ontologiniam* priežastingumo principui (3.2.6). Laisva prak-

tika nereiškia nei nepagrįstumo, nei savivalės. Laisva saviderminacija veikiau reiškia tai, kad empirinis padarinys (poelgis) turi neempirinę priežastį. Būtent tai turėjo galvoje KANTAS, skirdamas gamtinį priežastingumą ir laisvą priežastingumą.

Atkreipiame dėmesį į filosofijos ir fizikos sandūroje kylantį klausimą, kuris vėl ir vėl iškyla šiame kontekste. Kalbama apie fiziko W. HEISENBERGO neapibrėžtumo principą. G. FREY taip apibūdina jo teoriją:

> "HEISENBERGO neapibrėžtumo principas, aiškiausiai išreiškiantis kvantinės mechanikos teorinių dėsnių statistinę prigimtį, teigia, kad, pvz., vienu metu negalima nustatyti visų atskirai paimto elektrono būsenų parametrų, kadangi, pvz., padėties ir impulso vienu metu negalima išmatuoti pakankamai tiksliai. HEISENBERGAS grindžia šį neapibrėžtumą tuo, kad, stebint mikrofizinius objektus, niekada neįmanoma išvengti matavimo proceso poveikio šiems objektams. Jis rašo "Kai, griežtai formuluodami priežastingumo dėsnį, tariame, jog, tiksliai žinodami dabartį, galime apskaičiuoti ir ateitį, klaidinga būna ne išvada, bet prielaida. Mes iš principo negalime pažinti visų dabarties apibrėžtumo pakopų" (156).

Ši teorija paskatino kai kuriuos mąstytojus ginti keletą labai keistų nuomonių:

- Esą HEISENBERGO teorija sugriaunanti priežastingumo principą.
- Esą šia teorija įrodoma, kad gali egzistuoti valios laisvė.

Abi nuomonės yra absurdiškos. K. HŪBNERIS ir P. MITTELSTAEDTAS atkreipė dėmesį į tat, kad pacituotas HEISENBERGO teiginys *patvirtina* priežastingumo principą. Juk jeigu priežastingumo principas reiškia, kad teiginys q ("mes galime apskaičiuoti ateitį") implikuoja (4.53.1.3) teiginį p ("mes pažįstame dabartį"), tai implikacija yra teisinga ir tuo atveju, jeigu p klaidingas. Iš fakto, kad dalelių padėtis ir impulsas vienu metu negali būti tiksliai nustatyti, galime daryti kai kurias išvadas apie fenomenų stebėjimo galimumą, tačiau nieko negalime pasakyti apie ontologinį priežastingumo principą.

HEISENBERGO teorijų su *valios laisve* nederėtų sieti dėl trijų priežasčių:

- Ši teorija kalba tik apie deterministinio-priežastinio aiškinimo, pagrįsto subatominių fenomenų *stebėjimu,* galimybę. Šiuo požiūriu ji neturi nieko bendra su laisvės problema.
- Laisvė neturi nieko bendra su *indeterminizmu* (neapibrėžtumu). Kalbėdami apie laisvę, veikiau turime galvoje ypatingos rūšies priežastingumą (laisvą priežastingumą).
- Laisvė iš principo nėra empiriška, ji yra *transcendentali.* Todėl empirinėmis teorijomis jos neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti.

Nuomonė, kad laisvos savideterminacijos galimybę galima įrodyti mažiausių dalelių indeterminizmu, liudija apie nekritišką scientizmą ir visišką filosofijos problemų specifikos nesupratimą.

6.1 skyriaus satrauka

- Etika yra *praktine filosofija.* Jos objektas yra žmogaus elgesys (praktika).
- *Pažinimas* ir *norėjimas,* pagrindiniai dvasios veikimo būdai, yra vienas su kitu glaudžiai susiję. Norėjimas sąlygoja pažinimo veiksmą, pažinimas - norėjimo apibrėžimą. Kadangi valia visada yra jau apibrėžta valia, tai pažinimas visada yra jau pajungtas tam tikram interesui. Šiuo požiūriu teoriją sąlygoja praktika. Tačiau pažinimą sąlygojantys interesai gali būti teoriškai reflektuoti.
- Išorinė laisvė yra laisvė nuo išorinės prievartos. *Vidinė laisvė* yra atsakinga savideterminacija.
- Vidinė laisvė yra *reali, jeigu grynasis protas gali savaime virsti praktiniu,* t.y. jeigu jis, kaip pakankamas valios determinantas, nepriklauso nuo empirinių malonumo-nemalonumo motyvų. Tai įvyksta, *kai protas teikia moralinius dėsnius.* Kategorinis imperatyvas liudija protą esant pakankamu valios determinantu.
- Egzistuoja dvi pakankamų valios determinantu klasės: *pareigos* ir *polinkiai.* Poelgis yra *moraliai geras,* jeigu jis išplaukia *iš pareigos.* Jis yra *moraliai blogas*, jei jis išplaukia *iš polinkio, prieštaraujančio pareigai.* Žmogaus asmuo yra pareigos šaltinis. Todėl jam būdingas *orumas* ir jis *nusipelno pagarbos.*
- Mėginimas neigti valios laisvę, remiantis gamtiniu-priežastiniu determinizmu, neišlaiko kritikos.

62 Sąžinė

Atskyręs teoriją ir praktiką (6.1.1), ARISTOTELIS skiria *teorinį ir praktinį protą.*

o Teorinis protas pradeda nuo atskirybės, kintamybės, empirijos, patirties duotybės ir pakyla prie bendrybės, šitaip pasiekdamas mokslinės teorijos visuotinumą. Jo tikslas yra tiesa, kurios jis siekia dėl jos pačios.

o Praktinis protas pradeda nuo bendrybės, nuo gėrio kaip poelgio tikslo apskritai ir susieja šią bendrybę su konkrečia poelgio situacija. Kaip sąlygą jis visuomet numato ir teorinę įžvalgą. Ją išreiškia klausimas: *Ką aš privalau daryti čia ir dabar?* Tai, "į ką nukreiptas siekimas, yra pradinis

praktinio proto taškas; jo galutinis taškas yra poelgio pradžia" (ARISTOTELIS). Etikos kontekste praktinį protą vadiname *sąžine.*

62.1 Dorovinis apriori

Sąžinė klausia: Ką aš privalau daryti? Kas yra gėris čia ir dabar? Sąžinė, kaip praktinis protas, būtinai sieja *bendrybę su situacija.* Dėl to iškyla klausimas: ar egzistuoja visuotinis principas, visuomet ir būtinai siejantis praktinį protą kaip tokį su situacija? Kitaip suformulavus: *ar egzistuoja žmonėms bendras dorovinis apriori?*

Jau ARISTOTELIS pripažino, kad *teorinis protas* turi pirmuosius, neįrodomus principus (pvz., prieštaros principą). "Grynojo proto kritikoje" KANTAS aprašė tas apriorines sąvokas, pagrindinius teiginius ir idėjas, kurie nekyla iš patyrimo, bet yra bet kokio patyrimo sąlyga. Apriori. anot KASTO, yra neempirinė, visuotinė pažinimo sąlyga (4.1.3). Ar egzistuoja ir praktinio proto apriori, t.y. praktinis, dorovinis sąžinės apriori?

Pradžiai išryškinsime du elementus, kurie sąžinei būtinai turi būti aprioriniai:

o *Privalėjimo* ypatybė. D. HUME pagrįstai atkreipia dėmesį į tai, jog iš to, *kad kažkas yra,* niekada logiškai nekyla, *kad kažkas turi būti.* Teorinis protas negali paaiškinti privalėjimo. Todėl privalėjimas kaip toks, pareigiškumas (6.1.4), yra praktinio proto bei sąžinės apriori.

o *Gero* ir *blogo* ypatybė (6.1.4). Ji tiesiogiai susijusi su privalėjimu. Čia dar nekalbame apie tai, *kas yra* gera ir *kas* yra bloga, kalbame tik apie tai, kad gėris ir blogis yra praktinio proto objektai a priori.

Remdamasis tokiu svarstymu, TOMAS formuluoja vieną bendriausių dorovinio apriori apibrėžimų: *daryti tai, kas gera, ir nedaryti to, kas bloga.* Sis principas sujungia privalėjimo ypatybę su gero ir blogo ypatybe.

KANTAS samprotauja taip: "Grynasis protas pats savaime yra praktinis protas ir teikia (žmonėms) visuotinį dėsnį, kurį mes vadiname dorovės dėsniu" (PPK A 56 //46). Dėsniui yra būdinga "imperatyvo forma", vadinasi, privalėjimo forma. Šis apriorinis dėsnis galioja "visoms protingoms būtybėms, jeigu tik jos apskritai" turi "valią". Kiekvienas žmogus turi sąžine.

TOMO apibrėžimas "Daryti tai, kas gera, ir nedaryti to, kas bloga" nors ir nekelia abejonių, tačiau yra toks bendras, kad praktiškai neturi jokio turimo. Ar įmanoma dorovinį apriori apibrėžti konkrečiau? KANTO kategorinis imperatyvas (6.1.3) yra jau konkretesnis apibrėžimas. Kitaip suformuluotas, jis skamba taip: "Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą" (DMP A 66-67 *//62}.* Pastaruoju metu siūloma tokia formuluotė: "Kiti turi poreikių kaip ir tu. Elkis pagal tai!" (W. KAMlAH),

arba: "Perženkime savo subjektyvumo ribas!" (P. LORENZEN). Bet kokioje žinomoje kultūroje rasime bendriausių imperatyvinių formuluočių, kurios pateikiamos kaip absoliučiai visuotinai galiojančios. Prisiminkime Biblijos *Dešimt Įsakymų* (Iš 20,1-17).

Kol elgesį nagrinėjame tik moralumo (dermės su sąžine) aspektu, mums nerūpi, koks yra dorovinio apriori turinys. Turinio problemą pasiaiškinsime vėliau.

622 Taikymas

Sąžinė taiko dorovinį apriori konkrečiai situacijai. Šitaip ji *atlieka praktinį sprendimą.* Kategorinio imperatyvo požiūriu KANTAS taip formuluoja šio taikymo principą:

> Paklausk savęs, ar savo sumanytą poelgį galėtum laikyti galimu tavo valia, jei jis būtų atliktas pagal gamtos, kurios dalį tu sudarytum, dėsnį? (PPK A 122 //88).

Tai reiškia: ar tu gali norėti tokios tvarkos, kurioje botų elgiamasi taip, kaip tu dabar ketini pasielgti?

Dažnai šis taikymas būdavo interpretuojamas *silogistiškai* (4.5.7). Pirmosios prielaidos vaidmenį atlieka dorovinis apriori, vadinasi, imperatyvas. Antroji prielaida tiesiogine nuosaka įvertina tam tikrą elgimąsi situacijoje dorovinio apriori požiūriu. Išvada, apimanti praktinį sprendimą dėl konkrečios pareigos, vėl yra imperatyvas.

Pavyzdys: Nevok! Slapta nešti vyšnias iš kaimyno sodo reiškia vogti. Nenešk slapta vyšnių iš kaimyno sodo!

Problemiška, pirmiausia, yra antroji prielaida. ARISTOTELIS atkreipia dėmesį į tai, kad situacijų kompleksiškumas reikalauja tokios sprendimo galios, kuri nebūtų nei teorinis žinojimas, nei techninis galėjimas.* Kad, remdamiesi apriori, teisingai įvertintume situaciją, mums reikalinga ypatinga situacijos "nuojauta". Šią reikalingą taikymui ypatingą sprendimo galią jis *vadina protingumu (gr.phronesis, lot. prudentia).* Tai sugebėjimas "protingai elgtis dalykuose, kurie žmogui yra gėrybės ir blogybės". (NE VI, 5, 1140 b)

Jeigu praktinis protas (sąžinė) turi sieti dorovinį apriori su elgesiu situacijoje, tai jis apžvelgia viską, kas kokiu nors būdu turi reikšmės šitam elgesiui situacijoje įvertinti. Čia reikšminga viskas, ką aš kokiu nors būdu žinau, patyriau, išgyvenau. Čionai įsiterpia visa mano pasaulio atskleistis. Galime sakyti dar taip: kaip mes taikome dorovinį apriori, priklauso nuo mūsų *motyvacijos horizonto* (6.1.3 pabaiga). Tačiau šis motyvacijos horizontas visada yra *istoriškas* (5.5). *Todėl įsakymų ir draudimų turiniu ne visi žmonės laiko tuos pačius dalykus.*

Kiekvieno istoriško motyvacijos horizonto problemą galime išreikšti kalbos filosofijos sąvokomis (plg. 4.4.4-5): Bet koks patyrimas ir pažinimas, bet koks pasaulėvaizdis ir bet koks praktinis-dorovinis įvertinimas yra susietas su kalba, t.y. susietas su tam tikru buvimo-pasaulyjebūdu. Šiai kalbiškai pasaulėtūrai būdingi individualūs skirtingumai, taip pat skirtumai tarp atskirų kalbinės bendrijos grupių (sluoksniai!) bei skirtumai tarp įvairių kalbinių ar kultūrinių bendrijų. Dorovinis apriori, formuluojamas bendriausiais apibrėžimais, galioja visiems žmonėms ir skiria žmogų nuo gyvūno. Tačiau motyvacijos horizontas, kuriame šis apriori siejamas su elgesiu situacijoje, nėra visų žmonių vienodas. Tiesa, kiekvienas žmogus žino, kad jis turi elgtis remdamasis žinojimu ir sąžine. Tačiau tas žinojimas įgyja įvairius atspalvius įvairiuose asmenų, grupių, sluoksnių, tautų ir kultūrų motyvacijos horizontuose.

Iš to išplaukia labai svarbi išvada: žmogus niekada tiksliai nežino, kokiame motyvacijos horizonte kitas žmogus taiko dorovinį apriori. Todėl neįmanoma *įvertinti kitų žmonių moralumo*. Moralumo požiūriu galioja šv. Rašto žodžiai: "Neteiskite, kad patys nebūtumėte teisiami!" (Mt 7,1). Bet jie negalioja dorovės ir teisės požiūriu.

623 Sąžinės autonomija

Griežta moraline prasme apie *pareigą* galima kalbėti tada ir tik tada, *kai asmens praktinis protas susieja dorovinį apriori su elgesiu konkrečioje situacijoje ir šitaip padaro praktinį sprendimą*. Vadinasi, pareiga yra kiekvieno savos sąžinės praktinis sprendinys. Tik sąžinė gali moraliai įpareigoti. Sąžinė pati sau teikia įstatymą. Kalbame apie sąžinės *autonomiją* (gr. įstatymų leidimą sau).

KANTAS pabrėžia sąžinės autonomiją, supriešindamas sąžinę, kaip laisvą priežastingumą, su gamtiniu priežastingumu (6.1.3). Jeigu leidžiamės determinuojami mūsų polinkių (malonumo-nemalonumo motyvų), tai mūsų valia determinuojama *heteronomiškai* (gr. taip, kad įstatymas gaunamas iš kito), kadangi valios determinantas kyla *iš Šalies*. Sąžinė yra *autonomiška,* jeigu protas pats yra valios determinantas. Sąžinė yra autonomiška, jeigu ji *pati save* determinuoja. Ji yra heteronomiška, jeigu ji *leidžia* save determinuoti (ii šalies, empiriškai).

Sąžinės autonomija reiškia dar ir tai, kad *niekas mūsų negali morališkai kam nors įpareigoti, jeigu mes nesuvokiame, jog patys esame tam įsipareigoję*. Toliau cituojamas TOMO tekstas rodo, kad ir Dievas gali žmogų įpareigoti tik per sąžinės įžvalgą.

> Todėl tam tikras įpareigojimas saisto kokį nors asmenį tik tiek, kiek tas įpareigojimas jam yra žinomas. Vadinasi, jeigu koks nors asmuo nežino, kad yra įpareigotas, tai tas įpareigojimas jo nesaisto. Taip pat jeigu kas nors nežino Dievo įsakymo, tai jo nesaisto reikalavimas tą įsakymą vykdyti, nebent žmogus būtų įpareigotas Dievo įsakymą žinoti. Tačiau jeigu jis įpareigotas nebūtų ir nieko apie tą įsakymą nežinotų, tai įsakymas jo niekaip nesaistytų. Vadinasi, kaip kūnų srityje kūniškasis *agentas [*~veiksnys] veikia tik sąlyčio dėka, taip dvasinėje srityje įpareigojimas saisto tik žinojimo dėka (Ts. 17, 3).

Šiuo požiūriu priešingybė tarp sąžinės *autonomijos* ir *teonomijos* (= ista-

tymų gavimo iŠ Dievo) yra netikra problema. Dievo valia (ar įstatymas) moraliai įpareigoja tiek, kiek kiekvienas suvokia Dievo autoritetą ir valią savos sąžinės motyvacijos horizonte.

Šia prasme autonomijos ir teonomijos vienumą pabrėžia ir KANTAS, priešindamas jas empirinei heteronomijai. Anot KANTO, "moralės dėsnis per aukščiausiojo gėrio, kaip grynojo praktinio proto objekto ir galutinio tikslo sąvoką, veda prie... *visų pareigų, kaip dieviškųjų priesakų, pažinimo -ne kaip... atsitiktiniu svetimos valios potvarkiu,* bet kaip kiekvienos laisvos valios pačios savaime esminių *dėsnių,* kuriuos betgi reikia laikyti aukščiausios esybės priesakais..." (PPK A 233 //153).

Sąžinės autonomijai iŠ esmės budinga tai, kad moralus elgesys yra elgesys, *paremtas žinojimą* ir sąžine. Aš negaliu moraliai elgtis, negalėdamas būti tikras, jog įstatymas mano sąžinėje buvo duotas remiantis įsitikrinimu. Šitaip aikštėn iškyla pareiga, apriori priklausanti sąžinės esmei: *pareiga lavinti sąžinę.* Moralės autonomija suponuoja praktinio proto pastangas siekti įsitikrinimo, vadinasi, siekti proto įžvalgos. Šitaip sąžinės autonomija iš esmės verčia imtis normų problemos.

6.2.4 Sąžinė iki ir po poelgio

Dorovinį apriori galima taikyti elgesiui situacijoje *iki poelgio ir po poelgio.* Iki poelgio, praktiškai sprendžiant, reikia nutarti, *ką privalau daryti.* Po poelgio reikia įvertinti, ar teisingai pasielgiau. Moralinė poelgio vertė priklauso tik *nuo ankstesnes* už poelgį *sąžinės.* Poelgis yra moraliai geras arba blogas priklausomai nuo to, kaip aš jį įvertinau prieš jį atlikdamas, - kaip gerą ar kaip blogą. *Vėlesnė sąžinė* prikiša man atliktą blogą poelgį (sąžinės graužimas, nerami sąžinė), pritaria atliktam geram poelgiui (rami sąžinė) ir reikalauja atsakyti už poelgio padarinius.

Čia taip pat pasireiškia ta pirminė įžvalga, kurią KANTAS suformulavo taip: "Neįmanoma sugalvoti nieko, ką visame pasaulyje ir dargi apskritai už jo ribų galima be išlygų laikyti geru, išskyrus vien tiktai *gerą valią"* (DMP A 1 //15).

62 Skyriaus santrauka

- *Praktinis protas* yra protas, kuris kelia klausimą: "Ką aš privalau daryti?" Etikos kontekste praktinį protą vadiname *sąžine.*
- Sąžinė sieja visuotinį praktinį principą su situacija. Šis principas yra *dorovinis apriori* ir apima privalėjimo (pareigos) ir gero bei blogo ypatybes. KANTAS formuluoja dorovinį apriori kategorinio imperatyvo pavidalu.
- Taikydama dorovinį apriori situacijoje, sąžinė padaro praktinį sprendimą, nustatantį, kas Čia ir dabar yra pareiga.

- Pareiga moralės požiūriu egzistuoja tik tada, jeigu praktinis protas sieja savo dorovinį apriori su elgesiu situacijoje ir šitaip padaro praktinį sprendimą. Šiuo požiūriu mes kalbame apie *sąžinės autonomiją. Niekas manęs negali morališkai įpareigoti, jeigu aš nesuvokiu, jog pats esu tam įsipareigojęs.*
- Moralinė poelgio vertė priklauso tiktai *nuo ankstesnės už poelgį sąžinės.*

63 Normų problema

Moralės pagrindinis reikalavimas skamba taip: *Elkis pagal sąžinę!* Tai reiškia: Elkis *remdamasis įsitikrinimu ir sąžine!* Dorovinis apriori apima imperatyvą, reikalaujantį *siekti įsitikrinimo.* Žinoma, mūsų motyvacijos horizontas yra istoriškas (6.2.2). Tačiau mes netūnome savo motyvacijos horizonte kaip sraigė kiaute. Mes galime savo požiūrį reflektuoti, patikrinti iš naujo, pergalvoti. Visa tai siejasi su paprastu dalyku, į kurį atkreipė dėmesį *metaetikai (* - filosofai, analizuojantys etinę kalbą logikos arba lingvistikos požiūriu, plg. 4.4.1.1): *Mes galime pateikti etinius argumentus.*

Jau iš kategorinio imperatyvo išplaukia, ***kadpoelgįgaliu*** *laikyti morališkai geru tik tada, jeigu esu tikras, jog kiekvienas žmogus, esantis mano situacijoje, privalėtu elgtis taip, kaip dabar elgiuosi aš.*

Matydamas kokius nors poelgius, iš anksto pripažįstu, kad, jei žmogus nesielgia blogai, tai jis gali protingai pa teisinti savo elgesį. Juk kiekvienas žmogus, kuris gerai elgiasi, yra įsitikinęs, kad principas, pagal kurį jis elgiasi, galioja visuotinai.

Bet akivazdu, kad ne visi žmonės tą patį dalyką laiko geru arba blogu (plg. 6.2.2). Vadinasi, visuotinai galiojančiais jie laiko skirtingus dalykus. Dėl to iškyla etinio įrodymo, etinės diskusijos būtinumas. Taigi tenka klausti: *kas turinio požiūriu iš tikro yra gera? Kokios yra visuotinai galiojančios normos?*

Iki šiol kalbėjome apie tai, *kas yra morališkai gera ir bloga,* turėdami galvoje, kad poelgiai atitinka arba neatitinka kiekvieno savą sąžine. Dabar kalbama apie *etinį įrodymą,* vadinasi, apie *normas,* pretenduojančias galioti antindividualiai, visuotinai, t.y. apie *dorovines* normas. Reikia skirti *moralės* plotme ir *doros* plotmę. Tuo būdu skiriame moralinį gėrį ir blogį nuo dorumo ir nedorumo. Moralės matas kiekvienam yra sava sąžinė. Dorumo matą sudaro visuomeniškai reikšmingi vertinimai (normos).

63.1 Teorinio įprasminimo problema

Suformulavome (visiems žmonės bendrą) dorovinį apriori nepaprastai bendrai (6.2.1). Žinoma, kasdieniame gyvenime niekada nesusiduriame su tokiomis bendrybėmis ir visuotinai galiojančiomis laikome daug apibrėžte-

snes normas. Kol visi pripažįstame vienodas normas, problemų neturime. Problemos atsiranda tik tada, kai įvairus žmonės visuotinai galiojančiomis laiko skirtingas normas. Etinėje diskusijoje, kuri tada darosi neišvengiama, kyla lemtingas klausimas: *kaip galima pagrįsti normas?*

Jeigu, remdamiesi doroviniu apriori, norime parodyti, kas konkretybėje yra gėris, tai akivaizdu, kad mums reikalingas *kriterijus.* Šis kriterijus turi būti kokiu nors būdu *teoriškai suvokiamas,* antraip mes galėtume ne įrodinėti, o tik pasikeisti nuomonėmis irjausmais. Racionalus etinis įrodinėjimas yra galimas tik tada, kai dorovinis apriori yra įprasmintas teoriškai, t.y. nurodo ką nors, kas yra suvokiama teoriškai. *Ar egzistuoja toks dorovinio apriori apriorinis teorinis įprasminimas?* Pateikiame čia tris atsakymus:

ARISTOTELIS mano, jog teisinga bet kokios būtybės veikla yra ta, kuri būdinga būtybei pagal jos esmę, t.y. į kurią;'a$ *esmėją orientuoja.* Juk bet koks elgesys ir veikla kyla iš veikėjo būties. ARISTOTELIS klausia:

> Ar neturėtume veikiau tarti, jog, kaip akis, ranka, koja ir apskritai kiekviena kūno dalis atlieka tam tikrą veiklą, taip ir žmogui, be šių veiklos atmainų, daryra būdinga ypatinga veikla? O kokia gi jinai būtų? Akivaizdu, kad ne gyvybė, kadangi ši būdinga ir augalams, tuo tarpu mums rūpi tai, kas žmogui savita (NE I, 7,1097 b).

Vadinasi, ARISTOTELIS mano, kad bet koks dorovinio gėrio apibrėžimas yra teoriškai susietas *su žmogaus esme.* Vadinasi, dorovinis gėris yra tai, kas atitinka žmogaus esmę; jį pasiekdamas žmogus visiškai save realizuoja.

TOMAS apriorinį dorovės dėsnį vadina prigimtiniu dėsniu.

> Pirmiausia šis dėsnis įpareigoja daryti tai, kas gera, ir tuo vadovautis, bet vengti to, kas bloga. Šiuo įpareigojimu yra grindžiami visi kiti prigimtinio dėsnio įpareigojimai. Vadinasi, visi šie įpareigojimai ir draudimai yra tie prigimtinio dėsnio įpareigojimai, kuriuos žmogus natūraliai suvokia kaip gerus žmonėms. Bet gėris yra tikslas, o blogis - tai, kas priešinga tikslui. Todėl visa, į ką žmogus yra natūraliai orientuotas, protas natūraliai suvokia kaip gėrį ir, vadinasi, kaip kažką, ką reikia daryti, o priešingybę kaip kažką bloga, ko nereikia daryti. Vadinasi, prigimtinio dėsnio įpareigojimų tvarka atitinka natūralių orientacijų tvarką. (TV 1.11.94,2)

Vadinasi, apbrėžtai kalbėti apie dorovinį gėrį ir dorovinį blogį įmanoma tiktai teoriškai siejant juos su žmogaus esme. *Išprasmėsplotmių,* apimančių žmogaus būtį, tam tikra tvarka kyla įprasminimo būdai, kurie elgiantis turimi galvoje.

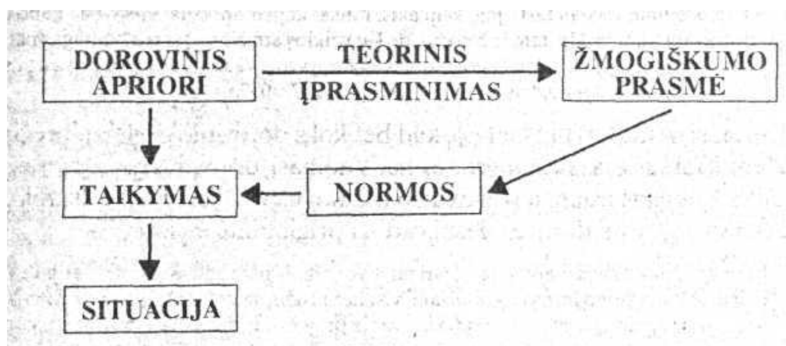
KANTAS teigia, jog visi žmonės pavaldūs dėsniui,

> pagal kurį nė vienas iš jų nei savęs paties, nei kurio kito niekados negali traktuoti vien kaip priemonės, o visada ir kaip tikslą patį savaime. O iš čia per[1] bendrus objektyvius dėsnius ir atsiranda sisteminis protingų būtybių ryšys, t.y. viešpatija; kadangi tie dėsniai kaip tik atsižvelgia į tų būtybių santykius vienas su kitu kaip tikslų ir priemonių, ji gali boti pavadinta tikslų viešpatija ... (DMP 74-75 //68) „

Kategorinio imperatyvo reikalavimas elgtis taip, kad elgesio norma galėtų būti visuotinio įstatymų leidimo principas ir kad žmonija bet kokiame

asmenyje būtų gerbiama kaip savitikslis, padaro *žmogiškumą pareiga*. Kadangi etikoje visuomet kalbama apie žmonių savitiksliškumą, tai tie tikslai, į kuriuos žmogus iš esmės yra orientuotas, yra tikslai, *kurie kartu yra ir pareigos*. Klausimas "Ką aš privalau daryti?" verčia pereiti prie klausimo "Kas yra žmogus?".

Vadinasi, visi trys minėti atsakymai rodo ton pačion pusėn. Dorovinis gėris apibrėžiamas kaip tai, kas pridera žmogui ir yra *pajungta žmogiškumu*. Etika grįžtamuoju ryšiu susieta su antropologija. Taigi filosofinėje etikos sistemoje kalbama apie klausimus: Kokios prasmės plotmės ir įprasmino būdai plaukia iŠ žmogaus esmės? Kokia tvarka prasmės plotmės ir įprasminimo būdai išsidėstę vieni kitų atžvilgiu? *Žmogaus būties prasmės plotmių ir įprasminimo būdų sistema kartu būtų dorovinio apriori konkretizavimas.*



38 pieš.: Normų problema

632 Empiristinė etika

Šios pagal ARISTOTELĮ, TOMĄ ir KANTĄ orientuotos pozicijos nuo Antikos priešinasi *empiristinėms* pozicijoms (plg. 4.2.3.1). Empiristinė etika neigia iš laisvės kylančios savideterminacijos bei grynojo praktinio proto transcendentalinę dvasinę prasmę (6.1.3). Tuo būdu empirizmas redukuoja žmogaus praktiką į *polinkius ir malonumo-nemalonumo motyvaciją,* t.y. į tai, kas jusliška bei empiriška.

Skirdamas aukštesniuosius ir žemesniuosius malonumus, empirizmas gali būti labai įvairus. Bet jei jis nuoseklus, tai visa žmogaus praktika traktuojama kaip gamtiškai priežastingas vyksmas, o laisvas priežastingumas atmetamas.

Anot ARISTIPO KIRĖniEČIO (apie 435-366), pagrindinis visos etikos principas yra: įgyti kuo daugiau aktualių malonumo pojūčių. Todėl ši etika yra gyvenimo meno teorija, įgalinanti maksimalų malonumą ir minimalų nemalonumą. EPIKŪRUI (341-270) labiau rūpėjo ne aktualus, kokių nors dirgiklių sukeltas malonumas, bet skausmo nebuvimo ir sielos ramybės malonumas (gr. *ataraxia).* Malonumo principu grindžiama etinė pozicija yra vadinama *hedonizmu* (gr. *hedonė*- malonumas). PLATONAS kritikavo hedonizmą ir SOKRATO lūpomis keliuose dialoguose sugriovė hedonistines pozicijas.

Klasikinis empiristinės etikos klestėjimo laikotarpis buvo XVII ir XVIII amžių *britų empirizmas.*

Pagrindiniai atstovai: TH. HOBBES (1588-1679), J. LOCKE (1632-1704), F. HUTCHESON (1694-1746), D. HUME (1711-1776), A. SMITH (1723-1790).

Britų empirizmo etika domėjosi vadinamaisiais *moraliniais jausmais (moral sentiments).* Subtili šių jausmų analizė įveikia tiesmukišką egoistinį hedonizmą. Pripažįstant palankumo kitiems žmonėms jausmus, simpatijos jausmus, netgi jausmus, nukreiptus j visos žmonijos laimę, malonumo-nemalonumo principas tampa rafinuotesnis. Tačiau šie moraliniai jausmai galiausiai tėra jusliški instinktų impulsai, neturintys nieko bendra su proto savaiminiu virtimu praktiniu; dėl to empiristinę etiką kritikavo KANTAS.

Empiristinės etikos dirvoje subrendo ir etinis *utilitarizmas* (lot. *utile* - naudinga). Jo pagrindiniai atstovai buvo J. BENTHAM (1748-1832), J. ST. MILL (1806-1873) ir H. SIDGWICK (1838-1900). Utilitarizmas šiandien labai paplitęs. Anot O. HOFFE (p. 247-248), jį galima apibūdinti keturiais pagrindiniais principais:

O *Padarinio principas:* Poelgius reikia vertinti, remiantis jų padariniais.

O *Naudin^tmo principas:* Padarinių matas yra poelgių naudingumas savaiminei gėrybei.

O *Hedonizmo principas:* Savaiminė gėrybė yra žmogaus poreikių ir interesų patenkinimas, t.y. laimė. Kas ji yra, sprendžia kiekvienas pats. Laimės kriterijus yra džiaugsmas (malonumas).

O *Socialinis principas:* Svarbi ne tik paties veikiančiojo, bet ir visų tų, kuriuos poelgis paliečia, laimė.

Dažnai teigiama, kad dėl vienodos instinktų struktūros {vairių žmonių laimės siekimai sutampa, tad patys instinktai susieja individualų laimės siekimą su bendrosios laimės siekimu. MILLAS mėgina laimę diferencijuoti pagal kokybę: geriau "būti nepatenkintu žmogumi negu patenkinta kiaule".

Utilitarizmui prieštaraujama taip: Dorovinės pareigos galioja nepriklausomai nuo jų ryšio su visuomenės gerove. Tikslas (nauda) niekada nepateisina priemonių (poelgių). Pagrindinės asmens teisės negali būti pažeistos net ir tuo atveju, jeigu tai būtų naudinga visuomenės gerovei. Bet svarbiausias priekaištas yra tas, kad utilitarizmas nepastebi etinės problematikos esmės: proto virtimo praktiniu kaip laisvos savideterminacijos, nepriklausomos nuo malonumo-nemalonumo motyvacijų.

Empiristinė etika labai skatino žmogaus praktiką tirti empiriškai psichologiškai. Šią tendenciją ypač sustiprino *psichoanalizė. Praktikos psichologizavimas* šiandien yra labai paplitęs. Neretai praktikos problema visiškai ištirpinama paskatų struktūrų, kompleksų, neurozių, agresijų, frustracijų ir kt. mechanizmuose, Tiriant praktiką, be abejonės, galima remtis empirinėmis psichologinėmis teorijomis. Tačiau reikėtų neužmiršti, kad tokios teorijos praktiką redukuoja į *elgseną,* pagrįstą *gamtos priežastingumu.* Tuo tarpu *žmogaus orumas* remiasi ne elgsena pagal gamtos priežastingumą, bet laisva savideterminacija - juk žmoguje slypintis moralės dėsnis išlaisvina jį iš gamtos priežastingumo!

633 Tikslai, kurie kartu yra ir pareigos

Kadangi dorovinį apriori reikia teoriškai sieti su žmogaus esme ir žmogiškumo prasme (6.3.1), tai turime paklausti: kokie gi yra tie *tikslai* (siekiniai, įprasminimo būdai), į kuriuos žmogų orientuoja jo esmė? Tokios rūšies tikslai kartu yra *ir pareigos.*

> Bet tai, kad aš esu įpareigotas padaryti savo tikslu kažką, kas slypi praktinio proto sąvokose, vadinasi, be formalaus laisvos valios determinanto ... turėti dar materialų [turinio prasme] tikslą, kuris galėtų būti supriešintas su tikslu, kylančiu iš juslinių paskatų f=polinkių] - šis kažkas būtų sąvoka *tikslo, kuris pats savaime yra pareiga...* (DMD A 5).

Kokie gi yra tikslai, kurie patys savaime yra pareigos? Iš pradžių mes vadovausimės KANTO klasifikacija (DMD). Jis skiria du tikslus, kurie patys savaime yra pareigos:

o *Savo paties tobulumas*

o *Kitų laimė*

Vartodamas žodį "laimė", jis perima hedonistinę laimės sąvoką, bet susieja *ją su kitais* asmenimis. Jis įspėja, kad pavojinga sukeisti sąvokas ir siekti "savo paties laimės" bei "kitų tobulumo": mat savo paties laimės kiekvienas siekia net jei ji nėra pareiga, o tobulumą uždaviniu sau gali padaryti kiekvienas tik pats. Panagrinėsime, kaip KANTAS toliau skaido abu tikslus, kurie patys savaime yra pareigos.

Pirmiausia savo paties tobulumas:

> Jeigu apie žmogui apskritai (iš tikro visai žmonijai) būdingą tobulumą sakoma, jog padaryti jį savo tikslu yra pareiga pati savaime, tai šį tobulumą reikia sieti su tuo, kas gali būti žmogaus *veiklos* padarinys, o ne su tuo, kas yra vien dovana, už kurią reikia būti dėkingam gamtai; juk kitaip tai nebūtų pareiga. Vadinasi, šis tobulumas gali būti ne kas kita kaip savojo sugebėjimo (arba įgimto gabumo) *kultūra [* =lavinimas]... (DMD A15).

Bet juk tą patį sako ir ARISTOTELIS (6.3.1): Žmogaus pareiga yra jam būdingo sugebėjimo, duoto tiesiogiai su jo, kaip žmogaus, esme, išskleidimas, įgyvendinimas, lavinimas. Vadinasi, čia kalbama apie *"pareigas sau pačiam".* KANTAS skiria tris pareigų sau pačiam plotmes:

- o *Pareigos sau pačiam kaip gyvai būtybei.* Kalbama apie "savo vitalinės prigimties priežiūrą" (pvz., kūno sveikatos palaikymas).
- o *įpareigojimas lavinti intelektą.*

Jam [žmogui] tenka pareiga: iš savo prigimties primityvumo, iš gyvūniškumo... palaipsniui skintis kelią link žmogiškumo, vien tik kurio dėka jis pajėgia kelti sau tikslus, įveikti savo neišprusimą ir taisyti savo klaidas; ir šitai jam ne *tik pataria* techninis-praktinis protas, siekiantis kitokių tikslų, bet ir besąlygiškai *liepia* moralinis-praktinis protas, kuris padaro šį tikslą jo pareiga, kad jis būtų vertas jame glūdinčio žmogiškumo (DMD A 15).

- o *Pareigos sau pačiam kaip moralinei būtybei.* Čia kalbama apie "moralumo mumyse lavinimą. Žmogaus didžiausias moralinis tobulumas yra toks: atlikti pareigą būtent iš pareigos..." (A 24).

Iš *kitų laimės* kaip tikslo, kuris pats savaime yra pareiga, kyla tokios pareigos:

- o *Pareigos kitiems vien kaip žmonėms.* Čia kalbama apie pareigą *mylėti* (suprantant tai kaip geranoriškumą ir geradarybę, o ne kaip polinkį) ir *gerbti* kiekvieną žmogų vien dėl to, kad jis žmogus.

Vadinasi, artimo meilės pareigą galima išreikšti ir taip: ji yra pareiga padaryti kitų tikslus (jeigu tik jie nėra nedori) savaisiais; pagarbos artimui pareiga slypi maksimoje nežeminti jokio kito žmogaus, laikant jį vien priemone savo tikslams (nereikalauti, kad kitas turėtų save paniekinti, tarnaudamas mano tikslams) (A 119).

- o *Žmonių savitarpio pareigos, atsižvelgiant į jų padėtį.* Čia kalbama apie meilę ir pagarbą tam tikrose žmonių bendro gyvenimo srityse, t.y. ne apie pareigas žmogui kaip žmogui, bet kaip vaikui, sutuoktiniui, ligoniui, beturčiui, viršininkui, verslo partneriui, draugui ir kt.

Prieš mus - *etikos sisteminis apmatas,* kurį, žinoma, būtų galima plėtoti toliau.

63.4 Savirealizacija

Tikslus, kurie patys savaime yra pareigos, galime sutraukti į vienintelį tikslą - į pareigą *realizuoti save kaip asmenį.* Žmogus yra *galimybė,* kurią reikia realizuoti praktikoje. Bet koks dorovinio apriori sukonkretinimas yra susietas su žmogiškumo prasme (6.3.1). Todėl realizuoti save reiškia *veikiant realizuoti žmogiškumą kaip laisvės pareigą.* Savirealizacija apima visų

prasmės plotmių, į kurias žmogus įsiterpia, kurioms žmogus priklauso dėl savo esmės, visus sluoksnius, pradedant rūpinimusi paprasčiausiais gyvenimo poreikiais (maistu, drabužiais, būstu) ir baigiant tuo, ką PLATONAS ir ARISTOTELIS vadina aukščiausiojo žmogaus sugebėjimo aukščiausiąja realizacija. Panagrinėkime, *kaip žmogaus prasmės plotmių struktūrą* supranta šie abu filosofijos klasikai.

"Puotoje" (206 b-212 a//D 63-65) PLATONAS kalba apie demoną Erotą, kuris stovi tarp žmogaus ir Dievo ir išreiškia žmogaus veržimąsi \ tobulybę (žiūr. 1.2). Jo veikla yra *gimdyti grožyje vardan nemirtingumo.* Pakopos, kurias jis, veržžamasis į tobulybę, pereina, pasirodo esančios prasmės plotmėmis, kurias aptinkame žmogaus praktikoje.

Iš pradžių Erotas nukreipia grožio meilę į *gražų kūną* ir gimdo šiame kūne gyvybę vardan to nemirtingumo, kurį sudaro *tolesnis gyvenimas vaikuose.* Tada jis suvokia, "kad, jei reikia siekti grožio, glūdinčio pavidale, būtų didelė nesąmonė nelaikyti įvairių kūnų grožio tapatingu", ir nukreipia savo dėmesį į *sielos grožį.* Tokiu būdu jis pasiekia *auklėjimo* plotmę kaip vietą, kurioje gimdoma grožyje vardan nemirtingumo. "Galiausiai dvasios grožį jis pripažins brangesniu negu kūno grožį, ir jei jam pasitaikys kilni siela, kad ir neypatingai gražiame kūne, tenkinsis ir tuo, pamils jį, rūpinsis ir gimdys tokias kalbas, kurios jaunuolius daro geresnius". Tai paskatina jį pereiti prie poetų ir amatininkų kūrinių,,vadinasi, prie *meno grožio.* Jis nukreipia dėmesį taip pat *(grožį įstatymų,* kuriais valstybės auklėja žmones. Po to jis siekia *teorinių žinių,* "kad pamatytų pažinimo grožį ir, turėdamas prieš akis visą grožio didybę, neatiduotų vergiškai savo meilės vieno asmens patrauklumui, kokio berniūkščio grakštumui, vieno žmogaus ar darbo grožiui ir tos vergijos menkystėje nebekalbėtų skurdžių šnekų, bet, atsigręžęs į plačias grožio jūras, kontempliuotų ir gimdytų daug grožių, kilnių kalbų bei minčių, skatinamas nepasotinamo tiesos troškimo." Bet tai dar nėra aukščiausia prasmės plotmė: "Kas iki tokio laipsnio bus išlavintas meilės dalykuose, kas bus stebėjęs gražius dalykus palaipsniui, pagal tikslią jų eilę, tas šito kelio gale staiga išvys nuostabios prigimties grožį, tą patį..., dėl ko lig šiol taip plūkėmės, pamatys kažką, pirmiausia, amžiną, nepažįstantį gimimo nei mirties, nei augimo, nei nykimo; ir antra, gražų ne vienu kuo, o kitu bjaurų, ne kažkada... gražų, o kitu metu... bjaurų. Šitas grožis nepasirodys jam nei kaip koks veidas, rankos ar kita kuri kūno dalis, nei kaip koks žodis ar mokslas, ar koks kitas apibrėžtas pavidalas, gyvenąs žemėje ar danguje, ar dar kas nors, -ne: tik grožis kaip toks, savyje vienalytis ir amžinas; visi kiti gražūs daiktai dalyvauja jame tokiu būdu, kad atsiranda ir nyksta, o jis nesidaro nei didesnis, nei mažesnis, ir jokia permaina jo neliečia". Vadinasi, Eroto tikslas -*paties dieviškojo grožio* nemirtinga kontempliacija.

Požiūris, kuriuo praktikos plotines skirsto ARISTOTELIS (NE 1,6, 1097 b-1098 a), remiasi klausimu apie žmogaus veiklos savitumą (plg. 6.3.1).

Iš pradžių jis parodo, kad šia veikla negali būti vien tik *vegetacinė* gyvybė, kuri mums *yra* bendra su augalais ir gyvūnais; tai mitybos, augimo ir dauginimosi procesai. Kas gyvena, kad valgytų, ir laiko sveikatą absoliučiai svarbiausiu dalyku, tas supranta savo žmogiškumo užduotį vegetacinės (augalo) būties lygiu. Bet *ir juslios gyvybės* veikla neišreiškia žmogaus savitumo, nes ji būdinga ir gyvūnams. Vadinasi, žmogiškumui įprasminti negana malonumo-nemalonumo motyvacijos. ARISTOTELIS pašiepia pasakiškai turtingą Ninevijos karalių Asurbanipalą, kuris savo antkapio epigramoje giriasi turįs dabar tai, "ką yra valgęs ir ką patyręs, tenkindamas lyties aistrą: "Ant galvijo kapo nieko kito ir negalima buvo užrašyti". Vadinasi,

savita žmogaus veikla gali būti tik *protinė-dorovinė:* "Žmogaus gėris yra dorybę atitinkanti sielos veikla, o jeigu egzistuoja kelios dorybės, tai veikla, atitinkanti geriausią ir tobuliausią dorybe". Tačiau ir čia įvedamas skirtumas: Aukščiausioji žmogaus kaip žmogaus veikla yra bendradarbiavimas *valstybės teisingumui* palaikyti, vadinasi, dalyvavimas socialinėje ir politinėje praktikoje. Bet žmogui, "kaip savyje turinčiam dievišką pradą", aukščiausioji veikla yra grynoji *teorija* - proto valdomas kontempliatyvus gyvenimas.

63.5 Žmogaus praktikos įprasminimo būdai

"Prasmės klausimas" yra tapęs mūsų laikų šūkiu. Šį klausimą filosofijoje sprendžia etika. Parinkome motyvų iš KANTO *ir Antikos* filosofijos (6.3.3-4), kitus paimsime iš scholastinės ir fenomenologinės (2.1.1) etikos, tam tikru požiūriu dar remsimės E. HEINTELIU. Mums rūpi susisteminti žmogaus praktikos prasmės plotmes ir įprasminimo būdus ("vertybes"). Pirmiausia skiriame tris *prasmės plotmes,* kadangi mūsų laisvę motyvuoja trijų rūšių motyvai.

- *Gamtos motyvuojama laisvė.* Čia mūsų laisvą valią motyvuoja natūralaus gyvūniškumo poreikiai.
- *Žmogiškumo motyvuojama laisvė.* Čia motyvuoja tie įprasminimo būdai, kurie išplaukia iš žmogiškumo kaip laisvės uždavinio.
- *Malonės motyvuojama laisvė.* Čia mūsų laisvę motyvuoja iš Dievo molonės ateinantis išganymas (1.4.2).

Šią trečią, *tikėjimo* plotmę filosofija gali nagrinėti tik kaip ribinį klausimą. Tačiau minime ją dėl to, kad Vakarų Europos filosofavimas (pritardamas ar kritikuodamas) niekada jos neišleido iš akių.

63.5.1 Gamtos motyvuojama laisvė

Šioje pirmojoje prasmės plotmėje mūsų praktikos motyvais tampa tie įprasminimo būdai, kurie išplaukia iš žmogaus gyvūniškumo tikslinės sąrangos (teleologijos, 3.4.4.2), t.y. iš fakto, kad žmogus *yra gyva ir jusli būtybė* (3.4.4) (animal, 3.4.5). Čia kalbama *apie pareigas,* kurios žmogaus savirealizacijai yra labai reikšmingos, apie vertybes, kurias reikia realizuoti. Kadangi gyvybė yra *juslumo* prielaida ir sąlyga, tai *hedonistinį* (juslumo) įprasminimą laikome žemesniu už *biologinį* (gyvybės) įprasminimą.

Hedonistinis įprasminimas: Žmogus, kaip jusli būtybė, yra pavaldus *malonumo-nemalonumo motyvacijai.* Žmogų motyvuoja *polinkiai.* Jusliniai polinkiai nėra kažkas savaime bloga. Džiaugsmas, malonumas, pasitenkinimas, pasimėgavimas teikia žmogaus gyvenimui daug grožio. Bet hedonisti-

nis įprasminimas tėra pats žemiausias įprasminimo būdų sistemoje. Tai, ką ARISTOTELIS sakė apie minėtą karalių ir jo antkapinį įrašą (6.3.4 pabaiga), iš principo tinka kiekvienam žmogui, laikančiam šį įprasminimo būdą vieninteliu ir absoliučiu. KANTAS parodo, kad toks žmogus atsisako savo kaip žmogaus orumo, kadangi jis leidžiasi determinuojamas gamtos priežastingumo, užuot pats save determinavęs laisvėje. HĖGELIS rašo:

Žinoma, patirtasis malonumas yra teigiamas, nes *padaro patį save* objektine savimone, bet jis lygiai taip pat yra negatyvus, nes nukelia/?a# *save;* kai savimonė suvokia savirealizaciją tik pozityviąja prasme, įgyta patirtis pasirodo kaip prieštaravimas, ir pasiektasis jos kaip atskirybės tikrumas yra naikinamas negatyvios *esmės,* kuri, nebūdama tikra ir stovėdama priešais ją tuščia, vis dėlto yra ją naikinanti galia, šita esmė yra ne kas kita, kaip *sąvoka* to, kas yra šis individualumas pats savaime. Tačiau jis dar tėra skurdžiausia save realizuojančios dvasios forma... (DF WW 2,280f).

Žmogaus seksualumo pavyzdys (5.6.2) mums parodė, kad hedonizmas galiausiai siekia panaudoti kitus žmones kaip priemones. *Pulti* į malonumo-nemalonumo motyvacijos žaismą reiškia *piktnaudžiauti* kitais žmonėmis. Tuo pačiu hedonizmas turi savybę griauti save patį, kadangi "kuo labiau kam nors rūpi malonumas, tuo greičiau jis jam praeina" (V. E. FRANKL).

Biologinis įprasminimas. Čia kalbama apie *individo ir rūšies išlaikymą ir biologinę sveikatą.*

Išvardysime keletą temų, pabrėžiančių šio įprasminimo aktualumą. Individuali sveikatos priežiūra (sveika gyvensena, higiena, nepiktnaudžiavimas alkoholiu, nikotinu, narkotikais ir t.t), sveikos aplinkos užtikrinimas, mitybos problemos (perteklius ir trūkumas), demografinės problemos (gyventojų perteklius, gimimų mažėjimas).

Biologinis įprasminimas yra svarbesnis už hedonistinį. Jo reikšmė neginčytina. Bet jis jokiu būdu nėra svarbiausias žmogaus praktikos įprasminimo būdas. Posakis "sveikata - svarbiausia" nėra blogas tol, kol jo netraktuojame pernelyg rimtai. Jeigu jis būtų traktuojamas rimtai, tai nebeliktų vietos žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmei.

Šiandien susiduriame su smarkia *civilizacijos kritika,* kuri remiasi ekologine sąmone ir ieško *alternatyvių gyvenimo būdų.* Šiai kritikai esame dėkingi už vertingus impulsus, skatinančius susimąstyti dėl daugelio dalykų. Bet po šia civilizacijos kritika neretai slepiasi keistas gamtiško gyvenimo ilgesys, tarsi būtų ilgimasi instinktų tvarkomo fiksuoto gyvenimo, būdingo gyvūnų pasauliui, tarsi tapimas žmogumi būtų apgailėtina pati pirmapradė nuodėmė. Toks bėgimas į ikižmogišką natūralumą yra prieštaringas įprasminimas. Žmogaus natūralumas yra iš esmės dirbtinis (5.3).

Jeigu individo ar rūšies sveikata laikoma aukščiausia vertybe, tai atsiranda vadinamasis *biologinis nihilizmas.* Nuo jo iki akivaizdžiai nežmoniškų pasekmių - vienas žingsnis.

Štai keli biologinių-nihilistinių samprotavimų pavyzdžiai: Žmonės traktuojami kaip viena iš daugelio gyvūnų rūšių ir reikalaujama atitinkamai sumažinti jų skaičių, kad žmonės netrukdytų natūraliai skleistis kitoms gyvūnų rūšims. Žmogus matuojamas "sveiko" gyvūno

matu ir reikalaujama susilaikyti nuo visko, kas yra susiję tik su žmogiškumu ir nėra būdinga instinktų tvarkomam gyvūnų elgesiui. Rūšies sveikata laikoma svarbesne už individualią žmogaus teisę gyventi, o atskiro žmogaus gyvenimas skirstomas į vertą ir nevertą gyventi gyvenimą. Svarstomos prieš gyventojų perteklių nukreiptos priemonės, kurios yra nesuderinamos su individualaus asmens orumu.

6.3.5.2 Žmogiškumo motyvuojama laisvė

čia motyvas yra žmogaus *kaip žmogaus* savirealizacija. Joks žmogus negali savęs realizuoti pats *vienas*. Savirealizacijos sąlyga yra tai, kad žmogus, bendraudamas ir bendradarbiaudamas (5.6) su kitais žmonėmis, padaro jų tikslus savais. Tik prisidėdamas prie *kitų laimės,* jis pasiekia (jam įmanomu mastu) *savo paties tobulumą.* Jis realizuoja save kaip savitikslį kaip tik tiek, kiek jis savęs atsisako ir angažuojasi kitų labui.

Vadinasi, *įprasminimo būdai,* kurie išplaukia iš šios plotmės, kyla iš žmogaus visuomeniškumo, kurį jau esame aptarę 5.6 skyriuje. Turime galvoje *artimą,* kurį "vien kaip žmogų" bei "atsižvelgiant į jo padėtį" (KANT, plg. 6.3.3) privalome mylėti ir gerbti; *draugystės, santuokos, šeimos, auklėjimo* įprasminimo būdus; įprasminimo būdus, išplaukiančius iš *ūkinio* ir *kultūrinio* (5.6.4) bendradarbiavimo; angažavimąsi *susivienijimuose* (sąjungose), *teisės* ir *politikos* įprasminimo būdus, *žmonijos* reikalus apskritai. Save realizuoti savo paties tobulumo ir visiško moralumo požiūriu galima tik laikantis šių įprasminimo būdų erdvėje, susiejant save su jais, imantis atsakomybės, realizuojant žmogiškumą. Savirealizacija, kaip laisvei užduoto žmogiškumo realizacija, galutinai užbaigiama aukojantis, tarnaujant, atsiduodant kitų dispozicijai, vadinasi, kaip tik atsisakant paties savęs. Jau moralumo plotmėje galima pasakyti: "Kas myli savo gyvybę, ją pražudys; o kas nekenčia savo gyvybės šiame pasaulyje, išsaugos ją..." (Jn 12,25).

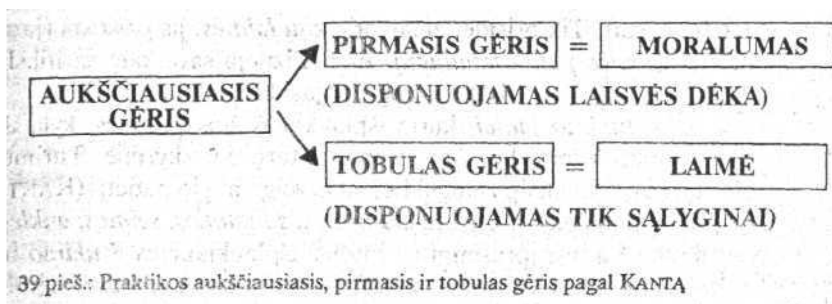
Tačiau nereikia pamiršti, kad *turto, valdžios* ir *garbės* siekimas kaip toks priklauso polinkių sričiai (malonumo-nemalonumo motyvacijai 6.3.5.1), taigi jis susijęs su hedonistiniu įprasminimu. Žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmė šių polinkių taip paprastai nepašalina. Juk, anot ARISTOTELIO (6.1.4 pabaiga), geras poelgis nepraranda vertės, jeigu jis atliekamas su malonumu, t.y. ne tik iš pareigos, bet ir iš polinkio. Tačiau žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmėje pirmiau motyvuoja ne tokie polinkiai, bet minėti įprasminimo bodai, jei tik jie, kaip žmogiškumo įprasminimas, yra tikslai, kurie patys savaime yra pareigos (6.3.3.). Vadinasi, jeigu minėtose srityse kam nors rūpi *tik* turtas, valdžia ir garbė, tai tas žmogus pasilieka malonumo-nemalonumo motyvacijos plotmėje ir nėra motyvuojamas žmogiškumo.

Aukščiausiasis gėris, kurio žmogaus praktikos erdvėje siekia žmogiškumo motyvuojama laisvė, pasak KANTO, apima "dviprasmybę, kuri, jeigu į ją neatkreipiamas dėmesys, gali sukelti nenaudingus ginčus" (PPK A 198 //132). Aukščiausiasis gėris yra arba

o *Pirmasis* (supremum) gėris; bet tai yra *tobulas moralumas,* dorybė, realizuojama moraliai elgiantis; arba

o *Tobulas* (consummatum) gėris; šis gėris (visose prasmės plotmėse ir visuose įprasminimo būduose) yra *žmogaus laimė* (laimingumas), kurios žmogus nusipelno moralumu.

Vadinasi, aukščiausiajam gėriui būdingi du momentai. *Pirmasis* gėris priklauso tik nuo mūsų moralinės valios. Tuo tarpu tobulas gėris priklauso nuo daugelio aplinkybių (pvz., nuo sveikatos, kitų asmenų moralumo, visuomeninių ir politinių santykių ir kt.), kuriomis mūsų valia negali disponuoti. Bet dėl to aukščiausiasis gėris tampa problemiškas.



39 pieš.: Praktikos aukščiausiasis, pirmasis ir tobulas gėris pagal KANTĄ

Remiantis ARISTOTELIU ir KANTU, aukščiausiąjį gėrį, apimantį abu momentus, galima būtų apibrėžti maždaug taip: Būti geram žmogui, sveikai ir pasiturinčiai gyventi, pasiekti laimę santuokoje ir šeimoje, turėti gerų draugų, dalyvauti ūkiniame ir kultūriniame visuomenės gyvenime ir būti atsakingu laisvos teisinės valstybės piliečiu. Be abejo, tokia būklė yra "protingų baigtinių būtybių sugebėjimo norėti objektas " (KAST). Bet, viena vertus, tokia būklė nepriklauso vien nuo mūsų moralumo, o, kita vertus, mūsų "buvimas mirties link" (5,5.1) ir tokioje būklėje neduotų mums ramybės,

Žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmės neįmanoma atmesti. Jei kas nors nuo jos nusigręžia, tai nusigręžia ir nuo savo kaip žmogaus orumo. Ji *viršija* gamtos motyvuojamos laisvės plotmę (63.5.1); todėl kraštutiniais atvejais gali atsitikti taip, kad pareigos, išplaukiančios iš žmogiškumo, gali pareikalauti rizikuoti sveikata, net gyvybe. Tačiau kažin, ar tai aukščiausia prasmės plotmė.

63J3 Etinis paradoksas . . ,

KANTO suformuluota aukščiausiojo gėrio problema (63.5.2), susiejanti disponuojamo pirmojo gėrio momentą su nedisponuojamo tobulo gėrio momentu, jau ARISTOTELIUI sukėlė tokį sunkumą:

Iš vienos pusės, tik geras doras žmogus gali būti tobulas ir laimingas. Juk tik geras žmogus gali realizuoti visą prasmės plotmių ir įprasminimo būdų (6.3.5.1-2) sistemą, *harmonizuodamas savo asmenybę.* Tik jis "žaviai ir oriai" (F. SCHILLER) įkūnija žmogiškumą. Tokio žmogaus gyvenimui "jokiu būdu nėra būtinas malonumas, kurį jis galėtų nešioti kaip papuošalą; jam pakanka jo paties" (NE 1,9,1099 a).

Iš kitos pusės, šiai *gražiai* asmenybės harmonijai nuolatos gresia *žlugimas,* kadangi daugeliu šios harmonijos sąlygų žmogus nedisponuoja.

: Tuo tarpu laimei reikalingos ir išorinės gėrybės... Juk neįmanoma (bent jau nelengva) daryti kilnius darbus, neturint jokių pagalbinių priemonių. Juk daug kas pasiekiama tik padedant draugams, pinigais ir politine įtaka, vadinasi, taip, lyg naudotume visa tai kaip įrankius. Antra: egzistuoja tam tikros gėrybės, be kurių grynasis laimės pavidalas nublanksta, pavyzdžiui, aukšta kilmė, puikūs vaikai, grožis; juk negalima laikyti laimingu vyro, kuris yra visiškai atstumiančios išvaizdos arba žemos kilmės, arba gyvena visiškai vienas ir neturi vaikų. Dar sunkiau kalbėti apie laimę, jeigu kas nors turi blogus vaikus ar draugus arba jei gerus iš jo yra išplėšusi mirtis (NE I, 9,1099 a-b).

Tačiau *laimes (eudaimonia)* ARISTOTELIS jokiu būdu nesupranta hedonistiškai (6.3.5.1); priešingai, laimė reiškia abi prasmės plotmes apimantį, moraliniu elgesiu užbaigtiną tobulumą, kurį pasiekus baigiasi viso žmogaus savirealizacija. Šiuo požiūriu ji yra visą žmogaus būtį apimanti harmonija, pajungta žmogiškumui, ir reiškia tą patį, ką KANTAS vadina "aukščiausiuoju gėriu".

įsitikinimą, jog žmogaus praktika gali realizuoti moralinio, biologinio ir hedonistinio gėrio harmoniją, Antikoje sudrebino SOKRATO mirtis. SOKRATAS renkasi mirtį (kraštutinį biologinio ir hedonistinio gėrio neigimą), be kompromisų paklusdamas sąžinės balsui.

Tobuliausią moralinę didybe jis pasiekia tada, kai suimtas ir nuteistas mirti, atsisako bėgti. Jis atsisako, nes laiko, kad neteisinga nepaklusti valstybės, nuteisusios jį mirti, įstatymams.

Ir jeigu pasirodytų, kad taip daryti neteisinga, tai verčiau čia pasilikti ir nieko nedaryti, nors tektų ir mirti ar kaip kitaip nukentėti, negu pasielgti blogai (PLATONAS, Kritonas, 9//D134). Jokiu būdu nedera savo noru neteisingai elgtis... Todėl ir atsimokėti neteisybe už neteisybę, kaip mano minia, negalima, nes išviso nevalia elgtis neteisingai (10//D135).

Šiuo požiūriu SOKRATAS Antikai įkūnija *etinį paradoksą.* Aukščiausias moralumas ir dorumas pasirodo ne gražios, visą žmogaus būtį apimančios harmonijos pavidalu, o kaip bausmė nuteistajam mirti. Ir vis dėlto SOKRATAS įsitikinęs, kad geriau mirti, būnant geru žmogumi, negu gyventi, būnant blogu. Nors dorovinis apriori mus orentuoja realizuoti save visų prasmės plotmių ir įprasminimo būdų požiūriu, atsitikti gali (kaip atsitiko SOKRATUl), kad moralumas (žmogiškumo motyvuojama laisvė) mus įpareigos atsisakyti gyvūniškumo (laisvės, motyvuojamos gamtos, t.y, malonumo, sveikatos, gyvybės).

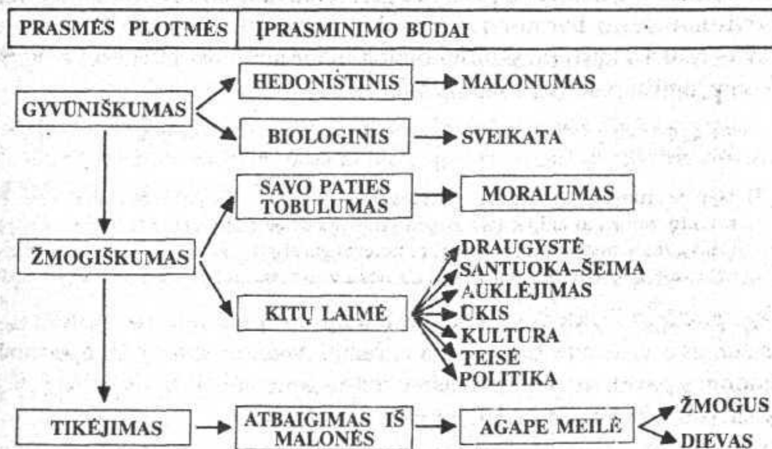
Tai reiškia, jog *žmogaus esmė yra tokia, kad dorovinis apriori kategoriškai*

orientuoja žmogų į kažką, ką jis, moraliai elgdamasis, gali realizuoti tik iš dalies. Ši problema iškyla ne tik žmogui kaip *individui.* Pasitaiko, jog žlunga santuokos, šeimos, ūkio sistemos, kultūros, valstybės ir kt. To neįmanoma paaiškinti tik moraliniu nuosmukiu. Tai tragedija. Ir vis dėlto žmogiškumas mus moraliai įpareigoja veikti siekiant kitų laimės.

Žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmėje šis etinis paradoksas neišsprendžiamas. Neretai iš pusiausvyros mus išmuša faktas, kad žmogų užklumpa neįveikiama ir moralės požiūriu nepelnyta *kančia.* Juk žinome tokius beviltiškus *aplinkybių raizginius,* kurių akivaizdoje visa žmogaus praktika pasirodo nieko neverta. Antika jaudinančiai pavaizdavo moralės požiūriu' nepaaiškinamą žmogaus *tragikos* gelmę. Prisiminkime kad ir legendą apie Edipą.

Šis faktas, kad žmogaus praktika nuolat susiduria su faktoriais, kurie, remiantis morale kaip tokia, nėra nei paaiškinami, nei disponuojami, jau filosofijoje verčia klausti, ar žmogiškumo motyvuojamos laisvės plotmė (t.y. moralumo plotmė) tikrai *yra aukščiausia žmogaus praktikos prasmės plotmė.* Kančia, žlugimas, tragiką, mirtis Verčia prasmės ieškantį žmogų peržengti šios prasmės plotmės ribas ir pereiti prie *tikėjimo plotmės.*

SOKRATAS išgeria nuodų taurę ne tik iš moralumo, bet ir būdamas tikras nemirtingumu bei būsimu atbaigimu. KANTAS postuluoja Dievo buvimą, kadangi tik Dievas gali išspręsti etinį paradoksą: nors mes ir privalome siekti aukščiausiojo gėrio, bet mūsų galioje yra tik pirmasis, o ne tobulas gėris.



40 pieš.: Žmogaus praktikos prasmės plotmės ir įprasminimo būdai

63.5.4 Teorija ir pojetika

5.4.2 skyrelyje mes skyrėme teoriją, praktiką ir pojetiką kaip pagrindines žmogaus veiklos formas. 63.5.1–3 skyreliuose mus domino praktikos prasmės plotmės ir įprasminimo būdai. Glaustai išdėstysime, kaip teorija ir pojetika santykiauja su praktika. Pagal santykį su praktika galime skirti:

o *Teoriją ir pojetiką kaip tarnaujančias praktikai:*

Čia galimi trys variantai:

- Ta pojetika, kuria naudojasi praktika, kad realizuotų praktinius tikslus, t.y. *techninis gebėjimas,* kurio dėka galima disponuoti gamta, patenkinti poreikius (5.6.4) ir valdyti visuomenę.
- Ta teorija, kuri yra šio techninio gebėjimo prielaida - visų pirma *gamtamokslinis-techninis žinojimas.*
- Teorija apskritai, kadangi tik praktikos motyvacijos horizonte (6.1.3 pabaiga) ji įgyja prasmę, t.y. kai kalbama apie žinojimą kaip praktikos *motyvuotą žinojimą.*

Šiuo požiūriu teorija ir pojetika yra susiję su praktika. Jų reikšmė žmogaus savirealizacijai priklauso nuo praktikos prasmės plotmių bei įprasminimo būdų ir yra jiems pavaldi.

o *Teorija ir pojetika vardan jų pačių:*

- Praktika kaip moralinis elgesys siekia tos "tikslų viešpatijos" (KANT, 6.3.1), kurioje savo paties tobulumas ir kitų laimė vienas kitą sąlygoja. Tačiau pagal ARISTOTELĮ (NE X,7), praktikos dėka (moraliai elgiantis) pasiekta būklė nėra savitikslis. Veikiau jis turi suteikti asmeniui išorinę laisvę ("laisvalaikį"), kad šis galėtų atsidėti veikti tokiai veiklai, kuri yra siektina *vardan jos pačios.* Ši veikla suponuoja praktiką, bet peržengia ją ir atbaigia asmens savitiksliškumą. Čia galimi du variantai:
- Teorija kaip *žinojimas vardan žinojimo,* pirmiausia 'filosofinis žinojimas, kuris, kaip pirmasis mokslas, yra "vienintelis laisvas" ir siekiamas dėl jo paties.
- Pojetika *kaip dailusis menas* (1.4.3), kuriame dvasia atvaizduoja būtį juslumo terpėje.

Jeigu abstrahuosimės nuo tikėjimo plotmės, tai praktikos tikslas peržengia pačios praktikos ribas ir yra būties tiesos ir grožio vaizdavimas bei suvokimas. Būtent čia slypi žmogaus aukščiausiojo sugebėjimo aukščiausia realizacija aukščiausiojo gėrio atžvilgiu (6.3.4). Bet šios realizacijos galimybę riboja etinis paradoksas (6.3.5.3), verčiantis pereiti nuo praktikos prie tikėjimo. Tikėjimo plotmėje krikščioniškoji teologija ve! perėmė PLATONO ir ARISTOTELIO motyvą: absoliučiai galutinė ir aukščiausioji žmogaus paskirtis yra Dievo, kuris pats yra absoliuti būtis, tiesos ir grožio amžina kontempliacija, sklidina meilės ir palaimos.

63 skyriaus santrauka

- Imperatyvas "Elkis, remdamasis įsitikrinimu ir sąžine!" reikalauja rūpintis sąžinės lavinimu. Tuo pačiu atsiranda *normų problema.*

- Jei iš dorovinio apriori turi būti išvestos etinėje diskusijoje pagrindžiamos normos, tai dorovinį apriori *teorija turi susieti* su tuo, kuo remiantis galima ką nors įrodinėti. Dorovinį apriori teorija susieja *su žmogaus esme bei žmogiškumo prasme.*

  Empiristinė etika neigia proto, kaip iš laisvės kylančios savideterminacijos, praktinį pobūdį. Žmogaus praktiką ji redukuoja į empirinę malonumo-nemalonumo motyvaciją.

- Remdamasis žmogiškumo prasme, KANTAS kalba apie *tikslus, kurie kartu yra ir pareigos.* Jis pateikia du pagrindinius tikslus: savo paties tobulumą ir kitų laimę. Šiuos tikslus galima toliau skaidyti.

- PLATONO mokslas apie Erotą ir ARISTOTELIO etinė analizė pateikia skirtingų, bet tarpusavyje susijusių žmogaus būties *prasmės plotmių* ir *įprasminimo būdų* apmatą.

- Pirmoji prasmės plotmė yra ta, kurioje *laisvę motyvuoja gamta* (gyvūniškumas). Čionai priklauso *hedonistinis* ir *biologinis* įprasminimo būdai.

- Antroji, aukštesnė prasmės plotmė yra ta, kurioje *laisvę motyvuoja žmogiškumas.* Tai moralumo kaip tokio plotmė. Čia žmogus įvairiais būdais visuomeniškai angažuodamasis pasiekia savo paties tobulumą.

- *Etinį paradoksą,* kuris iškyla aikštėn kenčiant, žlungant, patiriant tragedijas ar mirštant, sudaro tai, kad moralinėje praktikoje pasiekiamas aukščiausiasis gėris yra *tik pirmasis* gėris (moralinis tobulumas), bet ne *tobulas* gėris (laimė). Etinis paradoksas verčia pereiti prie praktikos trečiosios plotmės, kurioje *laisvę motyvuoja malonė* (tikėjimo plotmė).

- • Teorija ir pojetika arba *tarnauja praktikai* (techninis gebėjimas, gamtamokslinis-techninis žinojimas, motyvuojantis žinojimas), arba yra prasmingos *pačios savaime* (pažinimas dėl pažinimo, dailusis menas).

6.4 Socialinė etika

Etika neretai skirstoma j *individualiąją* ir *socialinę*. Čia turimas galvoje *dviejų sąžinės motyvacijos sričių skyrimas.*

Apie *individualią etiką* kalbama tada, kai mane motyvuoja kažkas, kas susiję su mano *individualiu tobulumu* arba su *kito konkretaus žmogaus* gerove. *"Socialinė etika nagrinėja tas asmens pareigas, kurios yra žmogui uždėtos todėl, kad jis turi atlikti tam tikrą dalinę funkciją visuotinės gerovės tikslo vienijamoje visumoje"* (Utzl 89). Vadinasi, individualioje etikoje visuomet kalbama apie konkretaus asmens (artimo žmogaus arba mano paties) individualų tikslą, kuris pats savaime yra ir pareiga; socialinėje etikoje visuomet kalbama apie bendrus tikslus, apie visuotinę gerovę, t.y. apie kažką, ką turi įgyvendinti daugelis žmonių, vienas su kitu bendradarbiaudami.

Pavyzdys: Palyginime apie gailestingąjį samarietį (Lk 10,25-37) pasakojama apie samarietį, radusį plėšikų sumuštą žmogų: "Jis priėjo priėjo, užpylė ant žaizdų aliejaus ir vyno, aptvarstė jas. Paskui, užkėlęs ant savo gyvulio, nugabeno į užeigą ir slaugė jį." Samariečio elgesio motyvai *buvo individualūs-etiniai.* Jam rūpėjo gerovė to žmogaus, kurį buvo sumušę plėšikai. Jeigu jo elgesio motyvai būtų *socialiniai-etiniai,* tai jis būtų nuvykęs į Jeruzalę ir padaręs viską, kad plėšikai būtų sučiupti, kad ateityje keliautojai jaustųsi saugūs kelyje tarp Jeruzalės ir Jericho.

Vadinasi, socialinėje etikoje elgesio motyvas visuomet yra *visuotinė gerovė.* Visuotinę gerovę, kaip socialinį-etinį tikslą, kuris pats savaime yra pareiga, galima apibrėžti *kaip daugelio žmonių asmeninę gerovę, kurios galima siekti tik bendromis priemonėmis* (Utzl 136).

Visuotinės gerovės *(bonum commune)* sąvoką pirmasis apibrėžė ARISTOTELIS. Visuomeninio bendradarbiavimo tikslu jis laikė *tai, kas teisinga (dikaion),* kas visiems visuomenės nariams leidžia gerai gyventi ir gerai elgtis *(eu zen kai eu prattein).* Tuo pačiu iškyla klausimas dėl visuotinės gerovės visose bendruomenėse - nuo šeimos iki valstybės.

Vadinasi, socialinė-etinė motyvacija siekia *socialinio teisingumo* visose bendro žmonių gyvenimo srityse.

6.4.1 Pagrindinės socialinės etikos pozicijos

Neįmanoma rimtai suabejoti, jog užsiangažavimas visuotinei gerovei ir socialinio teisingumo siekimas yra pareiga. Vis dėlto visuotinės gerovės *turinio* ir *formos* sampratos labai skiriasi. Šių dienų visuomeniniame ir politiniame gyvenime dominuoja trys skirtingi požiūriai į visuotinės gerovės turinį ir formą. Tai *liberalizmas, socializmas* ir *krikščioniškoji socialinė teorija.*

Daugelio valstybių politinių/>ara/w pavadinimai siejasi su šiomis trimis pozicijomis. Vis dėlto vargu ar įmanoma tuos dalykus vienareikšmiškai tapatinti. Visos trys pozicijos ilgą laiką veikė viena kitą. Kiekviena jų iškėlė tam tikrus socialinius-etinius tikslus, kurie šiandienos demokratinėse valstybėse yra virtę bendru turtu. Tad aktualų visuomeninį ir politinį gyvenimą pajėgsime suprasti tik išnagrinėję šių trijų pozicijų pirminę filosofinę prasmę.

6.4.1.1 Liberalizmas

Jo šaknys -J. LOCKE'O, A. SMITHO, D. RIČARDO ir J. ST. MILLO teorijose. Liberalizmas yra gimininga s britų enipirizmui (4.2.3.1,6.3.2). Toliau vystydamasis, stiprių impulsų jis patyrė iš KANTO. Istoriniu požiūriu liberalizmas atsirado kaip reakcija į Naujųjų laikų *absoliutizmą.*

POZICIJA	FILOSOF. KRYPTIS	PAGRIND. VERTYBĖ
LIBERALIZMAS	LOCKE, KANT	LAISVĖ
SOCIALIZMAS	ROUSSEAU, MARX	LYGYBĖ
KRIKŠČ. SOCIAL. TEORIJA	ARISTOTELIS, TOMAS	ASMUO

41 pieš.: Pagrindinės socialinės etikos pozicijos

Liberalizmas pradeda nuo to, *kad žmogus yra ankstesnis už valstybę.* Todėl jis plėtoja žmogaus *iki valstybinės prigimtinės būklės teoriją.* Šioje būklėje žmogus buvęs *pats sau ponas.* Jis turėjęs neribotą *išorinę laisvę* (6.1.2) ir netrukdomai disponavęs savo *nuosavybe.* Tačiau išlaikyti šios būklės buvę neįmanoma, kadangi, neturėdami teisinės santvarkos, žmonės nuolat kėlė grėsmę vieni kitiems. Todėl laisvi žmonės, sudarydami laisvą *sutartį (sutarties teorija),* įkūrę *valstybę.* Bet tai reiškia, kad valstybei visus jos įgaliojimus laisvi žmonės (tauta) perleido *pagal sutartį.* Todėl valstybė *visų savo įgaliojimų atžvilgiu yra atsakinga tautai.* Tad liberalizmas reikalauja *kontroliuoti valstybės valdžią; tam ji turi būti padalyta.*

Įstatymų leidžiamosios valdžios *(legistatyvos)* pagrindas turi *būti politinė demokratija* (parlamentas!). *Vyriausybės* valdžia *(egzekutyva)* turi priklausyti nuo įstatymų ir būti atsakinga įstatymų leidžiamajai valdžiai. *Teismo* valdžia *(justicija)* yra nepriklausoma, bet pavaldi įstatymams. Tauta yra valstybės suverenas *(tautos suverenitetas^).*

Drauge žmonės perleidžia valstybei *neribotus* įgaliojimus, bet tik tuos, kurie būtini, kad valstybė veiksmingai pašalintų grėsmę, būdingą prigimtinei būklei. Vadinasi, valstybė pirmiausia yra *teisinė valstybė.* Teisės uždavinys yra apriboti vieno asmens laisvę kitų asmenų laisvės atžvilgiu ir ją saugoti. Dar valstybė turi uždavinį *gintis* nuo išorės priešų (armija) ir

formuoti santykius su kitomis valstybėmis *(užsienio politika). Visas laisves,* neaprėptas šių valstybės įgaliojimų, *iŠprincipo pasilaiko patys žmonės.*

Liberalizmas daug nusipelnė, nuo valstybės pasikėsinimo gindamas vadinamąsias *laisvės teises* kaip iki valstybines žmogaus teises. Prisiminkime asmens, nuosavybės, pažiūrų, sąžinės, mokymo, spaudos ir kt. laisves. Šios laisvės teisės visuomet yra *Išorinės laisvės erdvė, kurioje kiekvienas gali daryti, ką nori.* Todėl liberali teisinė valstybė yra koegzistuojančių laisvių koordinačių sistema (lot. *liber* - laisvas).

Su visu tuo yra susijęs griežtas *civilinės visuomenės atskyrimas nuo valstybės.* Civilinei visuomenei priklauso visa, ką laisvi individai laisvės teisių rėmuose vieni su kitais bendrai organizuoja ir veikia, tuo tarpa valstybė tenkinasi griežtai ribotais įgaliojimais. Valstybei nevalia kištis į tas civilinės visuomenės gyvenimo sritis, kuriose asmenys patys tvarkosi (į šeimas, susivienijimus, ūkį, kultūrą).

Bet iš kur tada atsiranda visuotinė gerovė? Klasikinis liberalizmas teigia: *Jeigu kiekvienas asmuo laisvės teisių garantuojamoje erdvėje daro tai, ką jis nori, tai automatiškai susidaro optimali būklė,* didžiausios laimės didžiausias kiekis (J. BENTHAM). Kodėl? Kaip pavyzdį paimsime tą visuomeninę sritį, kurią liberalizmas laiko itin svarbia - ūkį. Pasiūla ir paklausa kuria rinką. Ji savaime optimaliai reguliuoja visą ūkį.

"Vadinasi, visiškai nesikišant įstatymui, patys asmeniniai interesai ir aistros skatina žmones paskirstyti visuomenės kapitalą tarp įvairių verslų tokiu santykiu, kuris labiausiai atitiktu, visuomenės interesą" (A. SMITH). Vadinasi, visa tai vyksta panašiai kaip miške, kariame yra pelėdų ir pelių. Jeigu yra daug pelėdų, tai netrukus sumažės pelių, kadangi pelėdos ėda peles. Sumažėjus pelių, pelėdos neranda pakankamai maisto ir ima nykti. Dėl to padidėja pelių skaičius. Kaip tokie optimalūs santykiai "nusistovi" gamtoje, taip atsitinka ir ūkyje: "nusistovi" pusiausvyra tarp pasiūlos ir paklausos, atlyginimų ir kainų ir pan. Neretai būdavo argumentuojama ir teologiškai: Dievas sukorė žmogų tokį, kad, kaip ir visoje gamtoje, optimali būklė atsiranda visiškai automatiškai ir mechaniškai, jeigu tik kiekvienas asmuo, niekieno iš išorės neverčiamas, vadovaujasi malonumo-nemalonumo motyvacija. Ūkyje *laisvoji rinka* tarsi "nematoma ranka" viską tvarko savaime.

Liberalizmo teoretikų požiūriu, konkurencijos mechanizmai sukuria ir optimalią *kultūros* būklę, Geriausios teorijos, meno kūriniai, spaudos leidiniai ir kt. prasimuš savaime. Netgi etiką valdo rinka: už padorų elgesį atlyginama palankumu bei simpatija, o už nedorą elgesį - panieka ir pasibjaurėjimu. Žmonėms malonu justi palankumą ir simpatiją, todėl, laikui bėgant, visiškai automatiškai nusistovės visuotinio dorumo būklė. Vadinasi, visoms visuomenės sritims galioja toks principas; *leisti **dalykams** vykti savaime (laissezfaire).* Negerovė kyla iš to, kad valstybė kišasi į procesus, kurie jai neturėtų rūpėti. Jeigu ji leistų dalykams vykti savaime, tai konkurencijos mechanizmai pasirūpintų, kad viskas būtų gerai.

Asmens ir nuosavybės laisvę liberalizmas suvokė kaip absoliučią iki valstybinę žmogaus teisę. Su ja iš principo *yra* susijusi teisė parduoti savo paties darbo jėgą, laisva valia sudarant

darbo sutartį. Rinkos ūkio požiūriu darbo jėgos kainą (atlyginimą) savaime nustato pasiūla ir paklausa darbo rinkoje. Tuo remiasi *kapitalizmas.* Sis savaiminis procesas buvo laikomas laisvo ūkio dalyku, į kurį valstybe neturėjo teisės kištis (F. LASSALL.E: "panaktinių valstybė"), tad liberali valstybė bejėgiškai ir pasyviai žiūrėjo, kaip *masiškai nusigyvena* ankstyvojo kapitalizmo pramoninis proletariatas.

Ne tik *ūkinis,* bet ir *kultūrinis liberalizmas* tik iš dalies pateisino liberalizmo teoretikų optimizmą. Antai spaudos laisvės sąlygomis rinka tapo bulvarinės, s^nsacinės, taip pat pornografinės spaudos masinių tiražų priežastimi.

Klasikinis liberalizmas mūsų platumose yra retokas. Tačiau kai kurios vertybės, kurias jis iškėlė, dar ir šiandien turi didžiulę reikšmę. Tokios vertybės yra *laisvės teisės,* kurių svarbos neįmanoma nepastebėti, matant, kaip žmogus žeminamas totalitarinėse (komunistinėse ir fašistinėse) valstybėse. -Nemažiau svarbūs yra liberalinė, politinė demokratija, šiuolaikinė teisinė valstybė ir rinkos ūkio mechanizmų reikšmės iškėlimas. KANTAS į liberalizmo tradiciją įnešė mintį, *kad vidinei* (moralės požiūriu reikšmingai) laisvei yra būtina teisiškai užtikrinta erdvė ir kad galiausiai tik pats žmogus gali save emancipuoti. Liberalizmo palikimą šiandien išlaiko tokios pozicijos:

- *Neoliberalizmas:* Jis kalba nebe apie neribotai *laisvą* rinkos ūkį, bet apie *socialini* rinkos ūkį.

Tai reiškia, jog tara, kad rinkos ūkis galėtų optimaliai realizuoti visuotinę gerovę, valstybė jį būtinai turi tvarkyti, reguliuoti, koreguoti socialiniu bei. ūkiniu-politiniu požiūriu. Todėl kalbama apie valstybės politines tvarkomąsias priemones, kurios ir turi sukurti rinką atitinkančią visuotinę gerovę.

- *Kritinis racionalizmas* (2.2.4), skelbdamas *atviros visuomenės* teoriją, irgi pasilieka liberalizmo tradicijoje.
- Daugelis *konflikto teorijos* atstovų mano, jog teisinėje valstybėje kylantys *konfliktai* (ypač partijų ir koalicijų) yra vaisingi, jei yra sutvarkytas konfliktų sprendimo mechanizmas (primenantis klasikinio liberalizmo rinkos mechanizmą), kuris visiškai automatiškai verčia daryti optimalius sprendimus.

Visiems liberalizmo teorijos variantams būdingas įsitikinimas, jog nebūtina klausti apie *žmogaus esmę* ar laužyti galvą dėl *visuotinės gerovės* turinio. Juk galų gale egzistuoja *metodinės taisyklės (laissez faire,* laisvas arba socialinis rinkos ūkis, atvira visuomenė, sutvarkytas konfliktų sprendimo mechanizmas ir kt.), kuriomis vadovaujantis optimali būklė bei socialinis teisingumas susikuria automatiškai.

6.4.1JZ Socializmas

Dvasios istorijos požiūriu socializmas yra labai sudėtingas fenomenas, ir mes nė nemėginsime apibūdinti visų įvairialypio socializmo atmainų, kurios atsirado XVIII a. pabaigoje. Joms visoms yra bendros dvi pagrindinės tendencijos: •

- o *Socialinis teisingumas yra lygybė,* nelygybė yra neteisingumas.
- o Privati *gamybos priemonių nuosavybė yra* nelygybės prielaida, todėl ją reikia kokiu nors būdu socializuoti (= paversti visuomenės nuosavybe).

Nors į K. MARXĄ ir F. ENGELSĄ orientuotas socializmas ir nėra vienintelė socializmo atmaina, bet, matyt, ji yra svarbiausia. Kadangi mums jau ne kartą teko kalbėti apie marksizmą (plg. 1.4.4.1,2.4.1-3,5.5.4.3), tai, ką jau • išnagrinėjome, yra žinomi dalykai.

Apibendrinkime: žmogaus problemą pastebime, analizuodami žmogaus darbą (gamybos procesą). Šio darbo pobodį determinuoja *gamybiniu jėgų it gamybinių santykiu būklė.* Tad žmogų determinuoja kažkas *antindividualaus,* būtent visuomeninės gamybos materialinės sąlygos. Vadinasi, savo autentiškos tikrovės požiūriu jis yra ne individualus asmuo, bet rūšiai atstovaujanti būtybė. Tikroji žmogaus substancija yra rūšis. Vystantis gamybiniams santykiams, *klasinis antagonizmas* vis aštrėja, valdančioji klasė engia, išnaudoja ir verčia susvetimėti valdomąją. Klasikinis antagonizmas kyla iš *gamybos priemonių privačios nuosavybės,* kuri disponavimą daiktais paverčia disponavimu žmonėmis. *Kapitalizme* klasinis antagonizmas įgyja aštriausią formą. Kapitalas atsiranda kapitalistui vagiant iš samdomojo darbininko *pridedamąją vertę,* t.y. darbas yra vertas daugiau, negu už jį gauna darbininkas. Šiuo požiūriu kapitalistas darbininką išnaudoja, paverčia jį *preke* ir jį *proletarizuoja.* Bet, kita vertus, šiuolaikiniame gamybos procese proletariatas vystydamasis virsta *pažangia* klase. Jis įgyja revoliucinę sąmonę. Galiausiai, kilus revoliucijai, proletariatas susprogdina kapitalistinius gamybinius santykius, eksproprijuoja eksproprijatorius, socializuoja gamybos priemones ir sukuria *beklasę visuomenę.* Bet kadangi žmogų kaip rūšį determinuoja materialinės gamybos sąlygos, o proletarinė revoliucija sukuria materialinį gėrį įkūnijančias beklasės gamybos sąlygas, tai ir žmogus kaip rūšis po revoliucijos taps geras. Komunizme beklasė lygybė, žmogaus rūšies laisvė ir susvetimėjimo pašalinimas sutaps. Naujas žmogus naujoje visuomenėje reikš galutinę žmogiškumo realizaciją.

Tegul istorikai papasakoja, kaip LENINAS mėgino realizuoti šias idėjas per Spalio revoliuciją (1917) ir kas iš to išėjo, valdant STALINUI. Vakarietiškos pakraipos socialistams totalitarinė marksistinė-lenininė valstybė nėra pavyzdys. *Vakarietiškas* socializmas (ypač socialdemokratija) veikiau perėmė esmines *liberalizmo* idėjas. Jis pasirinko liberalinę, politine demokratiją ir laisvės teises. Jo veikla (kaip ir krikščioniškųjų socialinių judėjimų) buvo nureipta į tai, *kad pagrindinės socialinės teisės* būtų garantuotos taip pat, kaip liberalinės laisvės teisės.

Čia itin svarbu yra tai, kad klasinis antagonizmas nesustiprėjo ir masės nenuskurdo, kaip prognozavo MARXAS. Veikiau profsąjungoms ir socialinėms grupėms pavyko realizuoti tokią socialine politiką, kuri sušvelnino klasinį antagonizmą ir pavertė jį *socialine partneryste* (kurią

socialistai ginčija).

Nė vienas nuoseklus socialistas neabejoja, kad tikrasis socialinis teisingumas pasiekiamas tiktai tada, kai beklasėje visuomenėje realizuojama visiška lygybė. Klasių sąlygojama nelygybė yra iš principo neteisinga. Demokratinis socializmas, žengdamas politinės demokratijos keliu, stengiasi palaipsniui įgyvendinti lygybę ir mažinti nelygybę. Antai reikalaujama lygių starto sąlygų *(galimybių lygybės).*

Diskutuojama dėl dviejų kelių:

- *Etatistinis* (socialinis-valstybinis) kelias. Lygybė realizuojama tada, kai visuomenėje, ūkyje ir kultūroje privačias iniciatyvas pakeičia *tam tikrų sričių korporacijos.* Didėjant valstybės (komunalizacija), kraštų ir bendruomenių (visuomeninimas) įtakai, tam tikrų sričių korporacijos gali per savo centrinius aparatus realizuoti didesnę lygybę visuomenėje, ūkyje ir kultūroje.

  Drauge ypatinga reikšmė neretai teikiama profsąjungoms *(sindikalistinis* kelias). Išreikalaudamos, kad vis daugiau klausimų darbdaviai spręstų kartu su darbininkais, profsąjungos gali daryti vis didesnę įtaką ne tik ūkiui, bet ir kitoms visuomenės sritims ir tuo būdu realizuoti didesne lygybę.

- *Socialinė demokratija.* Liberalinės demokratijos principą reikia iš valstybės perkelti į visuomenę. Lygybę reikia realizuoti demokratizuojant visas visuomenės sritis *iš apačios.* Visose visuomeninėse srityse (versluose, įmonėse, universitetuose, mokyklose, ligoninėse, profsąjungose, partijose ir kt.) demokratizavimas turi pašalinti nedemokratinį valdymą ir realizuoti didesnę lygybę.

  Pagrindinė visuomenės analizės tendencija čia atrodo maždaug taip: Tarkime, tam tikroje visuomenės gyvenimo srityje iškyla problema. Analizė parodo, kad turime reikalą su klasių bei legitimacijos (=valdžios įteisinimo) problema. Iš to išplaukia terapija: kadangi, demokratizavus visuomenės gyvenimą, išnyksta klasių bei legitimacijos problema, tai ir problema kaip visuma išsprendžiama savaime.

Abu keliai tam tikra prasme vienas kitam prieštarauja. Socialinės demokratijos šalininkai kritikuoja etatistinį kelią dėl centralizmo tendencijos; jie nuogąstauja, jog centro biurokratija gali pagimdyti naują prievartą ir priklausomybę (biurokratijos kritika). Etatistinio kelio šalininkai atkreipia dėmesį į tai, kad visų visuomenės sričių demokratizavimas iŠ apačios yra per menkai išmėgintas, gali būti neveiksmingas, o tam tikromis aplinkybėmis net generuoti naują nelygybę.

Čia taip pat vyrauja įsitikinimas, kad socialinį teisingumą reikėtų įgyvendinti remiantis keliomis (iš esmės formaliomis) *metodinėmis taisyklėmis* (pvz., eksproprijuoti eksproprijatorius, centralizuoti uždavinius, demokratizuoti visas visuomenės gyvenimo sritis, realizuoti didesnę lygybę). Šis

įsitikinimas yra bendras liberalizmui ir socializmui. Skiriasi tik metodinės taisyklės.

6.4.13 Krikščioniškoji socialinė teorija

Pažvelkime į krikščioniškąją socialinę teoriją. Sprendžiant iš apibūdinimo "krikščioniškoji", galima būtų manyti, kad čia kalbama apie specifine teologijos bei tikėjimo teoriją. Bet tai netiesa. Socialinės etikos raidą Bažnyčioje veikiau lėmė tas faktas, kad TOMAS AKVINIETIS perėmė ARISTOTELIO socialine etiką ir ją išvystė. Todėl bažnyčios socialinė etika turi filosofinį pagrindą, kuris, amžiams bėgant, buvo sutvirtintas. XIX amžiuje ši socialinė etika buvo pritaikyta socialinei ankstyvojo kapitalizmo visuomenės padėčiai įvertinti. Bažnyčia perėmė šią teorine tradiciją ir nuo didžiosios popiežiaus LEONO XIII socialinės enciklikos *"Rerum novarum"* (1891) ėmė ją viešai skelbti. Taigi turime skirti du dalykus:

- *Pagrindinį motyvą,* skatinantį Bažnyčią reikalauti angažuotis visuotinės gerovės ir socialinio teisingumo labui. Tai specifiškai *krikščioniška meilė* (artimo meilė),
- Bažnyčios socialinės etikos (labiau filosofinio pobūdžio) *turinį.*

Pirmasis dalykas, krintantis j akis šioje socialinėje etikoje, yra jos nepasitikėjimas *metodinių taisyklių visagalybe.* Tuo ji skiriasi nuo liberalizmo ir socializmo. Kaip ARISTOTELIS ir TOMAS, ji įsitikinusi, jog socialinėje praktikoje protingai parinkti priemones tikslui galima tik tuo atveju, *jeigu žinomas tikslas.* O tikslas yra visuotinė gerovė. Todėl reikia klausti, koks yra *visuotinės gerovės turinys.* Tik tada galima nustatyti, kaip reikia veikti. Bet klausimas apie visuotinę gerovę verčia mus sugrįžti prie klausimo *apie žmogų.* Jei visuotinė gerovė turi garantuoti asmeninę kiekvieno visuomenės nario gerovę, vadinasi, reikia klausti, *kas šią asmeninę gerovę sudaro.*

Todėl Bažnyčios socialinės etikos prielaida yra *antropologija,* paremta sistemišku tradicinės filosofinės žmogaus problemos (5) įsisąmoninimu. Šios filosofinės tradicijos požiūriu žmogus yra *asmuo (asmens,principas),* t.y. įsikūnijusi dvasia, pajėgi laisvai save determinuoti ir, kaip tikslas pats savaime, pasižyminti orumu. Žmogus *yra visuomeniškas,* nes jis gali save realizuoti tik tuo atveju, jei visi žmonės, solidariai bendradarbiaudami *(solidarumo principas),* vieni kitiems sudaro savirealizacijos galimybes. Bendradarbiaujant niekuomet nėra siekiama visuomenės kaip tokios, bet visuomet asmens kaip savitikslio.

Tuo krikščioniškoji socialinė teorija iš esmės skiriasi nuo liberalizmo bei socializmo. Liberalizmas remiasi individualistiniu laimės siekimu ir tikisi, jog rinkos mechanizmai automatiškai pavers jį optimalia visuomenės būkle. Dorovinio solidarumo uždavinio jis nepripažįsta. Socializmas linkęs traktuoti žmogų kaip rūšį ir mąstyti visuomenę kaip žmogaus tikslą. Šiuo požiūriu jis nepripažįsta asmens principo, galutinio žmogaus savitiksliškumo.

Remiantis šiomis prielaidomis, rūpinamasi atskleisti *žmogiškumo konstantas,* kurios bet kokiu atveju turi padėti nustatyti visuotinę gerovę bei

socialinį teisingumą. Tokios konstantos išplaukia iš žmogaus būties prasmės plotmių ir įprasminimo būdų (6.3.5).

Ryškiausias pavyzdys yra šeima. Moters ir vyro meilės bei ištikimybės antropologinė prasmė verčia pereiti prie *santuokos* (5.6.2). *Motinystės* ir *tėvystės* antropologinė (asmeninė) prasmė iš pat pradžių susieja vaiką su tėvais ir tuo pagrindžia pirmapradę (ankstyvesnę negu visuomenė ir valstybė) *tėvų teisę auklėti.* Kaip ir ARISTOTELIO, TOMO bei HĖGELIO etikose, šeima (5.6.3) čia laikoma žmogiškumo konstanta, natūraliu doroviniu ir visuomenę grindžiančiu vienetu.

Nepasitikėjimas abstrakčių metodinių taisyklių visagalybe kyla, be kita ko, *iš situacijos* lemiamos reikšmės. *Kokių priemonių reikia visuotinei gerovei įgyvendinti,* priklauso tik nuo visuomenės *situacijos.* Žmogiškumo konstantos konkrečią prasmę įgyja tik konkrečioje situacijoje. Čia lemiama yra *aristotelinė protingumo* sąvoka (6.2.2).

Visuotinės gerovės *organizavimą* turi reguliuoti *subsidiškumo* principas. Principo autorius yra ARISTOTELIS, o popiežius PLIUS XI jį suformulavo *(Quadragesimo anno,* 1931) taip:

> To, ką paskiras žmogus gali atlikti savo paties iniciatyva ir savo paties jėgomis, negalima atimti iš žmogaus ir atiduoti tvarkyti visuomenei; panašiai bus nusižengta teisingumui, jeigu į tai, ką atlikti ir sėkmingai užbaigti gali mažesnės bei žemesnės visuomenės grupės, pretenduos didesnė ir viršesnė bendrija; tai yra itin žalinga ir sudarko visą visuomeninę tvarką. Bet kokia visuomeninė veikla pagal savo esmę ir sąvoką yra subsidiška [lot. *subsidium* = parama]; ji privalo remti socialinio kūno narius, bet niekuomet neturi jų sudaužyti arba ištirpinti savyje (n. 79).

Tai reiškia: decentralizuoti tiek, kiek įmanoma, centralizuoti tiek, kiek besąlygiškai būtina. Atskiram asmeniui ir kiekvienai mažesnei bendrijai būtina suteikti tiek asmeninės atsakomybės, kiek įmanoma, o didesnei bendrijai ir valstybei perduoti tik tiek atsakomybės, kiek neišvengiamai būtina. Kur tik įmanoma, kiekviena didesnė bendrija turi remti kiekvienos mažesnės bendrijos tiesioginę atsakomybę labiau, negu imtis spręsti jos uždavinius. Iš to kyla reikalavimas kuo plačiau *federalizuoti* valstybę. Kiek galima decentralizuoti ir kiek būtina centralizuoti - šitai priklauso nuo visuomeninės situacijos ir nuo visuotinės gerovės.

Priešingai negu *liberalizmas,* krikščioniškoji socialinė teorija pabrėžia, kad bet kokia išorinė laisvė (bet kokia laisvės teisių nustatyta veikios erdvė) yra *subordinuota visuotinei gerovei.* Nėra tokios laisvės teisių nustatytos veiklos erdvės, kurioje nebūtų doroviškai įpareigojama.

Tuo būdu, pvz., nuosavybės teisė (ypač gamybos priemonių nuosavybės) nėra absoliuti. Ji reikšminga tik tiek, kiek tarnauja visuotinei gerovei. Kad ir kokie vertingi bei svarbūs tam tikroms sritims būtų rinkos mechanizmai, jų konkretus pateisinimas ir tvarka priklauso nuo visuotinės gerovės. Spaudos laisvė neduoda teisės gaminti purvą ir šlamštą, kadangi tai prieštarauja žmogaus orumui, taigi ir visuotinei gerovei.

Priešingai negu *socializmas,* krikščioniškoji socialinė teorija pabrėžia,

kad ne kiekviena nelygybė yra teisinga. Egzistuoja nelygybės, kylančios iš žmogaus esmės; jos nedisponuojamos ir nuo noro nepriklauso.

Žinoma, visi žmonės yra lygūs kaip žmonės, ir šiuo požiūriu egzistuoja bendras ir lygus žmogaus orumas. Tačiau konkrečios asmens būties požiūriu visi žmonės yra nelygūs. Ši nelygybė kyla

O *išprigimties* (pvz., iš įvairių įgimtų polinkių, iš gabumų, iš sveikatos, amžiaus, lyties ir kt. skirtumų);

O *iš auklėjimo sąlygų* (pvz., įvairios šeimyninės situacijos);

O *iš laisvės,* t.y. iš skirtingų būdų, kuriais žmogus apsisprendžia, remdamasis prigimties bei auklėjimo sąlygotomis prielaidomis.

Žinoma, egzistuoja *disponuojamos* nelygybės, ir jas reikia šalinti. Tačiau už mėginimus pašalinti nedisponuojamas nelygybes visuomet tenka mokėti žmogiškumu ir teisingumu.

Vadinasi, socialinis teisingumas privalo atsižvelgti j lygybę ir nelygybę. Jis turi garantuoti *asmens sklaidą* kiekvienam asmeniui jo paties mastu, ypač remiant socialiai silpnus asmenis.

Kadangi ne kiekviena nelygybė pažeidžia teise, tai įvairių visuomenės sluoksnių ir grupių interesų egzistavimas taip pat nėra nusižengimas. Vadinasi, tokių grupių, sluoksnių ir pagal interesus susiskirsčiusių organizacijų tarpusavio santykis turi būti. suprantamas ne kaip *klasių kova,* bet kaip *socialinė partnerystė* bendrai siekiant visuotinės gerovės.

Krikščioniškoji socialinė teorija teigia, kad *absoliučiai tobulos visuomenės* niekuomet nebus.

Pirmiausia todėl, kad visuotinės gerovės niekada neįgyvendinsi vien tik pritaikęs metodines taisykles; gerovė visada priklauso ir nuo nedisponuojamos moralinės-dorovinės žmogaus *nuostatos,* ir nuo politinių *sprendimų pro tingumo.*

6.4 skyriaus santrauka

- Socialinėje etikoje kalbama apie tas pareigas, kurias turi atlikti žmogus, bendradarbiaudamas kuriant visuotinę gerove.. Visuotinė gerovė yra daugelio atskirų žmonių asmeninė gerovė, kurios galima siekti tik bendromis priemonėmis.
- Liberalizmas remiasi iki valstybine išorine individo laisve ir tikisi, kad teisinės valstybės pavidalą įgavę konkurencijos mechanizmai sukurs optimalią visuomenę.
- *Socializmas* traktuoja žmogų kaip rūšį ir tikisi, jog tobula visuomenė atsiras pašalinus nelygybę, kai vienas žmogus valdo kitą žmogų ir iš to kyla susvetimėjimas ir išnaudojimas.

- *Krikščioniškoji socialinė teorija* traktuoja žmogų kaip savitikslį (asmens principas), reikalauja solidariai sudaryti visiems savirealizacijos sąlygas (solidarumo principas) ir pasisako už subsidišką visuomeninės veiklos pobūdį (subsidiškumo principas).

6.5 Teisės filosofija

"Teisė yra konkretus santykis tarp žmonių, atsirandantis daugeliui asmenų taikomos ir veiksmingos normos dėka". (Utz2 31). Tai reiškia, kad:

- Teisės srityje turime reikalą su *normomis,* kurių dėka tarp asmenų susidaro tam tikras *teisinis santykis.*
- Šios normos yra *veiksmingos,* t.y. teisinės normos tvarko santykius tarp žmonių taip, kad šią tvarką *galima išreikalauti prievarta.*

Žmogaus visuomeniškumo galutinė forma *yra valstybė* (5.6.5). Valstybės uždavinys yra įgyvendinti visuotinę gerovę. Jei visų piliečių savirealizaciją turi garantuoti visuotinė gerovė, tai nepakanka, kad ši visuotinė gerovė būtų *dorovinė norma.* Piliečiai jai turi būti įpareigoti dar ir *veiksmingai,* t.y. taip, kad ją būtų galima *išreikalauti prievarta.* Vadinasi, visuotinė gerovė turi būti dar ir *teisinė norma.* Jai įgyvendinti reikalinga *teisinė sistema. Valstybės valdžia* įtvirtina tokią sistemą. Kita vertus, valstybės valdžia *priklauso nuo teisinės sistemos* ir yra jos apribota, bent jau tuo atveju, jei valstybė yra *teisinė valstybė.*

Kol neegzistuoja visų pripažintas pasaulinis autoritetas, pajėgiantis teisinės sistemos pagalba veiksmingai realizuoti visuotinę gerovę viso pasaulio mastu ("pasaulinė valstybė"), tai šalia atskirų valstybių teisinių sistemų egzistuoja tik tarpvalstybinės teisinės sutartys ir teisiniai susitarimai ("tautų teisė", "tarptautinė teisė"), kurių veiksmingumas galiausiai priklauso nuo atskirų valstybių,

Tam tikroje valstybėje galiojančią teisę mes vadiname *pozityviąja teise.* Austrijos, Prancūzijos, Japonijos teisė šia prasme yra pozityvioji teisė.

6.5.1 Teisė ir etika

Praktinėje filosofijoje moralumo, dorumo ir teisės plotmes reikia skirti.

Teisė ir moralumas: Abiem atvejais kalbama apie pareigas; pirmuoju atveju - apie *teisės pareigas,* antruoju - apie *sąžinės pareigas.*

- *Teisės pareigos* susijusios su poelgių *išoriškumu.* Vadinasi, teisė įpareigoja ne *kategoriškai* (6.1.4), *bet, grasindama bausme,* reikalauja poelgių išorinio derėjimo su įstatymu (KANT: *legalumo).*

- *Sąžinės pareigos* susijusios su poelgių *vidujumu,* jų *moralumu.* Jeigu sąžinė kažką nurodo kaip pareigą, tai tuo ji reikalauja poelgio, išplaukiančio iš *geros valios nuostatos.* Nuostata bei valia turi atitikti moralinę pareigą.

Jeigu parlamentas priima mokesčių įstatymą, tai jis negali įpareigoti žmonių sąžinės, kad jie mokėtų mokesčius pagal šį įstatymą *iš pareigos, iš nuostatos* arba netgi *su malonumu.* Tik grasindamas bausme, jis gali priversti mokėti mokesčius pagal įstatymą.

Legalumo ir moralumo skyrimas rodo, kad bet koks mėginimas *priversti sąžinę iš išorės* ("sąžinės prievarta") prieštarauja žmogiškumui. Joks pasaulio autoritetas pats savaime negali įpareigoti sąžinės. Daugiausia, ką jis gali, tai, grasindamas bausme, reikalauti poelgių (išorinio) legalumo.

Teismas iš esmės irgi turi spręsti ne apie kaltinamojo moralumą, bet apie jo poelgių legalumą. Tai nereiškia, jog valstybės įstatymai (arba kiti kokio nors autoriteto įpareigojimai, pvz., tėvų vaikams, mokytojo mokiniams, abatų savo vienuoliams) negali įpareigoti sąžinės. Tačiau tokia moralinė pareiga remiasi tik *pačia sąžine.* Vadinasi, autoriteto reikalavimai mane moraliai įpareigoja tada ir tik tada, jeigu aš žinau esąs sąžinės įpareigotas jiems paklusti. Jeigu nežinau esąs tokiu būdu įpareigotas, tai jie įpareigoja tik išoriškai, t.y. tik legalumo požiūriu.

Teisė ir dorovė: Teisinės sistemos uždaviniu *negali* būti laikomas siekimas teisiškai *įtvirtinti viską, kas yra dorovinė norma.* Žinoma, abiem atvejais kalbama apie vieną ir tą patį žmogiškumą. Tačiau *dorovė* reikalauja visas žmogiškumo prasmės plotmes ir visus įprasminimo būdus (6.3) išplėtoti kaip žmogaus praktikos *visumą* (normų problema, 6.3 pradžia). Tuo tarpu *teisėje* teisinėmis normomis (įstatymais) reikia laikyti tik tas normas, *be kurių neįmanoma realizuoti visuotinės gerovės.* Čia viskas priklauso nuo *visuomenės situacijos.* Juk teisinės normos turi būti tokios, kad jų *būtų įmanoma laikytis.*

Teisė imtų prieštarauti pati sau, jeigu ji panorėtų uždrausti viską, kas nedora, ir įsakyti viską, kas dora. Tada ji pasidarytų nebefiksuojama. Kita vertus, iš to, kad poelgis yra *leistinas teisės* požiūriu, jokiu būdu neišplaukia, kad tuo pačiu jis yra *leistinas dorovės* požiūriu. Klausimas, kaip plačiai teisė tam tikroje visuomenėje daro pareiga žmogiškumą ir draudžia nežmogiškumą, yra *teisinės politikos protingumo* dalykas. Juk nors dorovė ir teisė priklauso skirtingoms plotmėms, jos vis dėlto yra tarpusavyje susijusios ir daro viena kitai poveikį. Visuomenėje egzistuoja *teisę formuluojanti dorovės jėga* ir lygiai taip pat *dorą lavinanti teisės jėga.*

Dvi kraštutinės tendencijos, atrodo, yra klaidingos: viena iš jų norėtų viską, kas yra dora, matyti fiksuotą teisiškai. Kita norėtų teisę "dekriminalizuoti" taip, kad ji nebedraustų beveik nieko, kas yra nedora. Įstatymų leidėjui tradicija iškėlė uždavinį atsižvelgti į visuomenės situaciją taip, kad teisė pagelbėtų šią situaciją protingai veikiant pagerinti. Kokiu mastu lai galima padaryti mūsų "pliuralistinėje" visuomenėje, yra sunkus ir daug diskusijų sukeliantis klausimas.

6.5.2 Teisės pagrindimas

Pagrįsti teisę reiškia išvesti konkrečias normas iš galutinės ir aukščiausios teisinės normos. Remdamiesi H. KELSENU, mes ją vadiname *pagrindine norma*. Tada klausimas dėl teisės pagrindo teisės filosofijoje skamba taip: *arpati pagrindinė norma yra pozityviosios teisės dalis, ar pozityvioji teisė vis dėlto yra išvedama iš ne~pozityvios (iki-pozityvios =prepozityvios) pagrindinės teisės normos?*

Šis klausimas labai senas. Jau iki sokratikai sofistai ginčijosi dėl to, ar teisinės normos yra tik pozityvieji valstybės nuostatai *(thesei* = gr. iš nustatymo), ar vis dėlto egzistuoja prigimtinės *(physei=gr.* iš gamtos) teisinės normos, į kurias turi orientuotis pozityvieji valstybės nuostatai.

Visiškai sekdamas empiristine-pozityvistine tendencija (plg. 2.2.1,2.2.3, 4.2.3.1,6.3.2), *teisinispozityvizmas* atmeta bet kokią prepozityvią pagrindinę normą. Kitaip sakant, jis mano, jog pozityviosios teisinės sistemos neįmanoma pagrįsti prepozityviais "prigimtiniais" *(physei)* teisiniais principais.

Austras H. KELSENAS, pagrindinis teisinio pozityvizmo atstovas ir Austrijos federacinės konstitucijos kūrėjas, moko, jog teisė "gamina save pačią", t.y. pozityvioji pagrindinė norma (tam tikros valstybės konstitucija) nustato metodą, kurio dėka atsiranda pozityvioji teisė. Už šios pozityviosios pagrindinės normos ribų nėra jokio teisės pagrindo. Teisinis pozityvizmas daug nusipelnė *teisės logiškumo* požiūriu tikslindamas teisės sistemą teisinėje valstybėje. Jis reikalauja teisės sistemos vidinio *neprieštaringumo.* Net konkrečiausios teisinės prievolės turi būti griežtai *logiškai išvedamos* iš pozityviosios pagrindinės normos (konstitucijos). Neabejotina, kad be neprieštaringos, logiškos teisinės sistemos nėra jokios teisinės valstybės, t.y. valstybės valdžios visiškos priklausomybės nuo teisės, kad neįmanoma visiškai užkirsti kelio vykdomosios valdžios savivalei.

Bet pagrindinė teisinio pozityvizmo problema yra tokia: jis turi pripažinti, *kad pozityvioji pagrindinė norma galiausiai gali būti bet kokia.* Vienintelis pagrindinės normos pagrindas tuomet tėra *valstybės galia?* kuri ją veiksmingai įtvirtina. Jeigu faktinė valdžia turi galimybę *ką nors* kuriam nors laikui veiksmingai įtvirtinti kaip pagrindinę normą, tai visa, kas iš šios pagrindinės normos išplaukia, tampa teise. AUGUSTINAS manė, kad neteisingas įstatymas *(lex iniusta)* apskritai nėra joks įstatymas. Tuo jis norėjo pasakyti Štai ką: kalbama ne tik apie tai, kad pozityviąją teisę reikia galiausiai išvesti iš bet kokios, valstybės galios dėka nustatomos pagrindinės normos, bet ir apie tai, kad pozityvioji teisė turi atitikti *žmogiškumo* reikalavimus. Toks atgalinis ryšys su prepozityviu žmogiškumu teisiniam pozityvizmui yra negalimas. Jam neegzistuoja neteisingas įstatymas. Jeigu kokia nors norma yra įstatymas, t.y. jeigu ji logiškai išplaukia iš pagrindinės normos, tai šitai drauge yra teisė *(lex iusta).*

Po šiurpios stalinizmo ir nacionalsocializmo patirties, pasibaigus Antrajam pasauliniam karui, sustiprėjo tendencija grįsti *teisę prepozityvia* plotme,

peržengiančia pozityviosios pagrindinės normos ribas. Toks prepozityvus pagrindimas vadinamas taip pat teisiniu pozityviosios teisės pagrindimu *prigimtinėmis teisėmis.* Dauguma teisės filosofijos pozicijų nuo PLATONO iki HĖGELIO buvo orientuotos j prigimtines teises.

Egzistuoja daugybė teisės pagrindimo prigimtinėmis teisėmis variantų, nelygu kokie prepozityviosios plotmės aspektai pabrėžiami. Tačiau visoms į prigimtines teises orientuotoms pozicijoms bendra yra tai, kad visoms joms būdingas atgalinis ryšys su *žmogiškumo prasme* kaip prepozityviuoju teisės matu. Čia pateiksime TOMO ir KANTO pozicijas.

TOMO AKVINIEČIO prepozityvioji pozityviosios teisės pagrindinė norma yra *visuotinė gerovė,* "...įstatymo uždavinys yra kreipti į visuotinę gerovę...". Vadinasi, visuotinė gerovė yra ir socialinės etikos, ir teisės pagrindinė norma. Kadangi visuotinė gerovė reiškia kiekvieno visuomenės nario asmens sklaidą, kurią galima pasiekti tik socialiai bendradarbiaujant, tai ji visuomet reiškia ir tai, kas *atitinka* žmogaus esmę, vadinasi, ji garantuoja tas žmogiškumo konstantas (6.4.1.3), kurios yra asmens sklaidos sąlygos. Šiuo požiūriu teisei yra reikšmingos visos žmogaus būties prasmės plotmės ir visi įprasminimo būdai. Priklausomai nuo situacijos teisė turi atitikti šį prepozityvų matą.

TOMAS nepateikia *Žmogaus teisių* teorijos šiuolaikine prasme. Vis dėlto jo argumentacija yra reikšminga, kalbant apie žmogaus teises. Klausimą dėl žmogaus teisių turinio įmanoma išspręsti tik pripažįstant žmogiškumą ir visuotinę gerovę kaip prepozityvią pagrindinę normą. Neatsakius į klausimą "Kas yra žmogus?", neįmanoma nustatyti, kas yra žmogiškumo bei žmogaus teisių konstantos.

KANTO teisės filosofijai poveikį darė LOCKE'O *liberalinė prigimtinė teisė* (6.4.1.1). Jis pradeda nuo iki valstybinės prigimtinės būklės, kurioje *laisvė* kaip "nepriklausomybė nuo kito asmens prievartinės savivalės" yra "vienintelė, pirminė, bet kokiam žmogui vien dėl jo žmogiškumo priklausanti teisė" ir tuo pačiu apriorinis prigimtinės teisės principas (DMT A45). Svarbiausia čia yra išorinė laisvė, kaip suteikianti erdvės vidinei laisvei. Kadangi prigimtinės būklės beteisiškumas padaro moralinę savirealizaciją praktiškai negalimą, tai kategorinio imperatyvo požiūriu (6.1.3) kyla pareiga "būtinai palikti prigimtinę būklę... ir susivienyti... su kitais, paklusti viešajai įstatymų prievartai", vadinasi, "pereiti į pilietinę būklę" (DMT A163). Vadinasi, teisė įgauna prasmę sudarydama sąlygas asmeniui moraliai ir doroviškai skleistis. Šiuo požiūriu teisė yra "visuma sąlygų, kuriomis vieno asmens savivalė gali būti sujungta su kito asmens savivale pagal visuotinį laisvės dėsnį" (A 33). Vadinasi, *prigimtinė teisė,* "kuri remiasi vien aprioriniais principais" (plg. 4.1.3), yra valstybės pozityviosios teisės prielaida.

Pagal KANTĄ, teisės prepozityvioji pagrindinė norma yra vienui viena: laisvė, "kiek ji gali egzistuoti kartu su bet kurio kito asmens laisve pagal visuotinį dėsnį". Su ja tiesiogiai susieta lygybė kaip nepriklausomybė, kai kiti asmenys mane įpareigoja tiek, kiek jie patys mano

atžvilgiu gali būti tam įpareigoti", nepažeidžiant žmogaus savybės "buri sau pačiam ponu" (A 45). Kadangi iš šios prepozityviosios pagrindinės normos gali būti išvesti tik formalūs aprioriniai teiginiai, tai kalbama apie KANTO *teisinįformalizmą*.

Prieštaraudamas tokiems teisės pagrindimo variantams, teisinis pozityvizmas neretai argumentuoja šitaip: Teisė apibrėžiama taip, kad ji apima *išreikalaujamumoprievarta* sąvoką. Bet nei bendražmogiškai įgimtos laisvės (KANTAS), nei su žmogiškumu susietos visuotinės gerovės (TOMAS) kaip tokių negalima išreikalauti prievarta kitaip, kaip tik remiantis pozityviąja teise. Vadinasi, tokios prigimtinių teisių normos nėra *teisinės* normos. Jos gali būti dorovinės normos, betjokiu būdu neturi teisinio pobūdžio. Pateiksime tris kontrargumentus:

- o TOMO visuotinė gerovė nėra absoliučiai galutinė prepozityvioji pagrindinė teisės norma. Veikiau visuotinė gerovė kaip norma verčia grįžti prie dorovinio *sąžinės* apriori. Sąžinės kategoriškumas metafiziškai pasireiškia kaip žmogaus istoriškas dalyvavimas *(participatio)* amžinajame įstatyme, t.y. dieviškajame prote ir dieviškojoje valioje. Žmogiškumas galiausiai yra sąžinės reikalavimas, kylantis *iš Dievo*. Dieve absoliutus protas ir absoliuti būtis sutampa. Todėl amžinasis Dievo įstatymas yra *absoliučiai veiksminga* galutinė pagrindinė norma. *Anapus istorijos, Paskutiniame Teisme* Dievas įrodys prigimtinės teisės veiksmingumą.

*

- o Anot HĖGELIO, aukščiausioji teisė apskritai priklauso*pasaulinei dvasiai* (= Dievo apvaizdai, plg. 5.5.4), kuri*galiausiai* nesulaikomai įsitvirtina istorijoje kaip laisvės įsisąmoninimo pažanga. Viešpataujant pasaulinei dvasiai, tai, kas protinga, virsta tikrove. Bet to, kas neprotinga, atžvilgiu*pasaulinė istorija vyksta kaippasaulinis teismas.*
- o R, MARCIC, remdamasis sisteminiu prigimtinės teisės ir pozityviosios teisės vienumu, įrodinėja:

> Kadangi teisė, kaip sistema, yra tvarka, taijos vidinė sandara panaši į pakopas, tarp kurių (imant visumą ar atskiras pakopas) nustatytas toks santykis, kad žemesnė pagal rangą pakopa subordinuota aukštesnei pagal rangą (pakopinė struktūra, pakopų teorija). Aukštesnioji sąlygoja žemesniąją ir atvirkščiai: žemesnioji reikalinga aukštesniajai (įstatymui veikti reikalingas teismo sprendimas ir įvykdymas). Prigimtinė teisė ir pozityvioji teisė, kuri suskyla į nesuskaičiuojamus skyrius ir vis plačiau šakojasi, sudaro *vieną* ištisinį ir nuoseklų atitikimo ir sąlygotumo sąryšį: sistemą, kuri nepakenčia jokių svetimkūnių, kad ir kokį rangą jie turėtų. Šis *vienumas* nėra vien tiktai pažinimo teorijos sąlyga, loginis apriori, bet veikiau ir pirmiausia jis yra *dalykinis apriori,* ontinė-ontologinė *dalyko esmė. Artimiausias,* tiesioginis... teisės galiojimo *pagrindas yra prigimtis* kaip būties tvarka...; tokia yra ARISTOTELIO, romėnų teisės klasikų ir AKVINIEČIO teorija (p. 908).

Vadinasi, šio pozityviosios teisės ir prigimtinės teisės vienumo veiksmin-

gumas remiasi *dalyko prigimtimi,* žmogaus būties būtiškąja tvarka. Tai, kas yra nežmogiška, priešinga prigimčiai, nežiūrint tariamo prievartinio tik valstybės jėga pagrįsto, išreikalaujamumo, iš esmės yra netvirta, neišlaiko kritikos ir neturi pagrindo, kadangi tai prieštarauja žmogaus tvarkai.

6.53 **Bausmė**

Šiandieninėje diskusijoje dėl *bausmės prasmės* teisinės santvarkos ribose į pirmą planą iškyla dvi sampratos. T*ai-atpildo teorija irprevencijos teorija.*

Atpildo teorijos šalininkai buvo ARISTOTELIS, TOMAS, KANTAS ir HĖGELIS. Si teorija grindžiama tuo, kad žmogus yra asmuo ir, remdamasis savo vidine laisve, sugeba atsakingai pats save determinuoti poelgiui. Vadinasi, ši teorija traktuoja žmogų iš principo kaip *veiksnų pilietį,* kuris tai, ką daro, daro atsakingai. (Čia neabejojama, kad gali egzistuoti psichiškai nesveiki, neveiksnūs žmonės, bet jie laikomi išimtimi). Kadangi būtinas visuotinei gerovei įgyvendinti normas teisė realizuoja *veiksmingai,* t.y. taip, kad jas butų *galima išreikalauti prievarta,* tai iš to plaukia, kad *laisvo, veiksnaus piliečio prieštaraujantis teisei, nelegalus poelgis nusipelno bausmės.* Baudžiama ne už amoralų, nedorą poelgį, bet už to poelgio *nelegalų pobūdį.* Pilietis žino įstatymą, jis veiksniai elgiasi prieštaraudamas įstatymui, ir todėl įstatymo veiksmingumas reikalauja jį nubausti. Baudžiant tuo pačiu įvykdomas *teisingumas.* Nelegalus poelgis (nusikaltimas) *pažeidžia* teisingumą, veiksmingai įpareigojamą teisės.

ARISTOTELIS remiasi teisingumo, kaip lygybės, samprata: "Teisėjais mėgina kompensuoti neteisybę, kurią sudaro nelygybė. Juk jeigu vienas asmuo buvo sumuštas, o kitas mušė, arba jeigu vienas asmuo nužudė, o kitas buvo nužudytas, tai šita kančia ir anas darbas yra padalyti nelygiai; tad teisėjas bausmės dėka mėgina šią nelygybę kompensuoti..." (NE V,7,1132a).

Vadinasi, teisinga bausmė yra *neteisybės kompensacija ir teisingumo atkūrimas atpildu.*

KANTAS šią mintį formuluoja taip: "Nepelnytą skriaudą, kurią tu darai kitam asmeniui tautoje, darai pats sau" (DMT A 197).

Taigi pelnytos bausmės *mastą* reikia nustatyti taip, kad ji atitiktų nusikaltimo mastą. Kaltė ir bausmė turi viena kitą atitikti.

HĖGELIS atkreipia dėmesį į tai, kad tik teisinga bausmė gali sutaikyti nusikaltėlį su teisingumu ir tuo pačiu su visuomene. Teisinga bausme kompensuotas nusikaltimas yra pašalinamas dvigubo neigimo (4.5.3,2) prasme. Vienintelė galima teisinė nusikaltėlio reabilitacija yra bausmė, kurios jis nusipelnė.

Prevencijos teorija (įspėjimo teorija) teigia, kad bausmės prasmė yra *visuomenės apsauga ir nusikaltėlio pataisymas.* Vadinasi, bausmė yra *tera-*

pija, turinti užkirsti kelią nenormaliam elgesiui ateityje. Ši teorija neretai remiasi tokiu samprotavimu: kaltė yra psichiškai arba socialiai sąlygotas nenormalus elgesys, vadinasi, iš esmės liga, todėl imperatyvą "Kaltė reikalauja bausmės!" turi pakeisti imperatyvas "Liga reikalauja gydymo!". Toks samprotavimas remiasi prielaida, kad aš negaliu traktuoti žmogaus kaip laisvo, atsakingo, veiksnaus asmens, o žmogaus praktika *tėra vien elgsena, gamtiškai priežastingai kylanti iš psichinių arba socialinių mechanizmų.* Jeigu žmogus ištirpsta gamtos priežastingumo mechanizme, tai jis iš esmės negali būti nei kaltas, nei (atpildo teorijos požiūriu) baudžiamas. Jį galima tik gydyti.

Tokia argumentacija peršama iš dviejų pusių: *Empiristinė* psichologija bei e*mpiristinė* etika mėgina neigti iš laisvės kylančią savideterminaciją ir aiškinti žmogaus elgesį vien empiriniais" motyvais. Jei tai yra tiesa, *kaltėsjausmas* rodo ne tikrą kalte, o tik nenormalų elgesį. Panašiai ir *marksizmas* mėgina mąstyti teisės pažeidimą kaip neišvengiamą klasinės visuomenės susvetimėjimo apraišką, už kurią atsakinga bloga visuomenė, o ne nusikaltėlis; be to, teisė čia traktuojama tik kaip valdančiosios klasės viešpatavimo priemonė.

KANTAS ryžtingai atmeta bausmės prevencijos teoriją:

> Teismas... niekada negali skirti bausmės kaip priemonės kitam gėriui padidinti, ar paties nusikaltėlio [pataisymas!], ar pilietinės visuomenės [apsauga, gąsdinimas] labui, bet visuomet tik todėl, *kadjis nusikalto,* juk žmogaus niekuomet negalima naudoti vien tik kaip priemonės kito asmens ketinimams ir prilyginti jį daiktų teisės objektams, nuo šito jį saugo jo prigimtinė asmenybė, nors teismo sprendimu jis gali visiškai netekti pilietinės asmenybės. Prieš pradedant galvoti apie naudą, kurią bausmė gali duoti jam pačiam arba jo bendrapiliečiams, pirmiau reikia nustatyti, ar jis yra *baustinas* (DMT A197).

Šis tekstas visų pirma liudija, kad atpildo teorija jokiu būdu neatmeta tokių tikslų kaip, pvz., *bausmės įvykdymo humanizavimas, kaltininko pataisymas, visuomenės apsauga, pakartotinis* kaltininko *grąžinimas į visuomenę,* jam atlikus bausmę. Visi šie tikslai yra nepaprastai svarbūs žmogiškumo požiūriu. Tačiau atpildo teorijos šalininkai mano, jog šitie tikslai apskritai neturi nieko bendra su *bausmės esme.* Bausmės esmę sudaro veikiau teisingumo atkūrimas, teisingai atlyginant už kaltę.

KANTAS rodo, kad kaltininkas, teisingai jį baudžiant, pripažįstamas atsakingu, *veiksniu* asmeniu. Kas nelegalų poelgį laiko psichine liga arba visuomenės sąlygojamu susvetimėjimo rezultatu, tas negali rimtai žiūrėti į nusikaltimą kaip į *žmogaus* poelgį, o į kaltininką- kaip į *Žmogų.* Kyla toks klausimas: argi demokratinė teisinė valstybė iš esmės nesuponuoja to, kad teisinė santvarka laikytų jos piliečius lygiais, subrendusiais, atsakingais, veiksniais asmenimis?

HĖGELIS, be to, atkreipia dėmesį į tai, kad šiame kontekste visiškai netinka kalbėti apie *kerštą.* Kerštas yra atpildas, kai tarpusavio santykį sudaro individai (pvz., kraujo kerštas). Teisinėje valstybėje nepriklausomo teismo skiriama pelnyta bausmė nėra kerštas.

Rėmimasis *krikščionybe* taip pat neprieštarauja atpildo teorijai. Žinoma, Kalno pamokslas moko: "Nesipriešink piktam [žmogui], bet, jei kas tave užgautų per dešinį skruostą, atsuk jam kitą" (Mt 5,40). Tačiau šis reikalavimas iškyla *krikščioniškojo moralumo,* o ne valstybinės teisės plotmėje. Bodamas pagrindiniu teisiniu teiginiu, šis reikalavimas sugriautų bet kokią

valstybe. Jokia krikščionių Bažnyčia nesuprato šio teiginio kaip teisės pagrindinio teiginio. Jis veikiau sako štai ką: Mano kaip krikščionio pareiga yra asmeniškai atleisti ir priešui, darančiam man pikta, bei atsisakyti asmeninio keršto. Tai neprieštarauja mano, kaip valstybės piliečio-krikščionio, pareigai padėti, kad teisinėje valstybėje viešpatautų teisingumas.

6.6 Apžvalga

Žmogaus praktikos kontekste vartodami kasdienės kalbos žodžius "geras" ir "blogas", dažnai neįsisąmoniname šių žodžių daugiaprasmiškumo. Baigdami norėtume parodyti plotmes, sudarančias šį daugiaprasmiškumą. *Tai praktikos plotmės,* kurias reikia viena nuo kitos skirti ir vieną su kita sieti.

- *Moralumas:* Čia kalbame apie *moralinį gėrį* ir *moralinį blogį,* taip pat apie *moralius* ir *amoralius poelgius.* Turima galvoje poelgių sutapimas arba nesutapimas su elgesio subjekto *sąžine.* Vadinasi, čia kalbama apie *nuostatą,* kuri determinuoja poelgį.
- *Dorovė:* Čia kalbama apie *dorovinį gėrį* ir *dorovinį blogį,* taip pat apie *dorus* ir *nedorus poelgius.* Turimas galvoje santykis tarp elgesio būdų ir visuomeniškai reikšmingų *dorovinių normų,* kurias galima skaidyti etikoje. Remdamasis tam tikra visuomenine dorove, galiu įvertinti kitų žmonių poelgius kaip dorus arba nedorus. Bet niekada negaliu spręsti apie kito žmogaus poelgių moraline vertę.
- *Teisė:* Čia kalbama apie tai, *kas yra teisė,* ir apie tai, kas *neteisė f a,* arba apie *legalius* ir *nelegalius poelgius.* Turimas galvoje santykis tarp žmogaus praktikos ir *teisinės santvarkos.* Teismas sprendžia apie poelgių *legalumą.* Visa, kas sudaro teisę, turėtų būti ir dora. Bet ne visa, kas dora, galima teisiškai įpareigoti.
- *Religija:* Čia kalbama apie *meilę* ir *nuodėmę,* turint galvoje žmogaus praktikos santykį su *Dievo* sukurta išganymo tvarka. Nuodėmė visada yra amorali, dažnai nedora ir kartais nelegali. Jos tikroji prasmė paaiškėja tik *tikėjimo plotmėje.*

7 DIEVAS

Dievo problema yra paskutinė didžioji filosofijos tema. Jeigu remsimės kasdieniu buvimu-pasaulyje ir klausime apie jo sąlygas, kurias nagrinėja būties filosofija (ontologines sąlygas) ir savimonės filosofija (transcendentalines sąlygas), tai *absoliuti sąlyga* mūsų akiratyje pasirodys paskutinė.

ARISTOTELIS aiškina, kodėl taip yra: "Iš tikrųjų, kaip šikšnosparnis slėpta akis nuo dienos šviesos, taip protas mūsų sieloje nuo to, kas pagal savo prigimtį akivaizdžiausia" (Met. II, 1, 993 b).

Dievo problema iškyla trijuose filosofijos kontekstuose:

o Filosofijai svarbu, kad *religija* (1.4.2) sąlygoja žmonių motyvaciją. Religiją (tikėjimą), -kaip žmonių praktikos sritį ir jos įprasminimo siekimą, turi apmąstyti *religijos filosofija.*

o Filosofijos istorijoje/!/ar0//ws[r] *mokymas apie Dievą* užima svarbią vietą. Nepriklausomai nuo konkrečios religijos egzistuoja filosofinė Dievo problema; ją filosofija nagrinėja nuo pat atsiradimo.

o Prieš religiją ir filosofinį mokymą apie Dievą įvairiuose filosofiniuose istoriniuose kontekstuose yra nukreipta *religijos kritika.*

Šiuos tris filosofinės Dievo problemos aspektus aptarsime atvirkščia tvarka.

7.1 Religijos kritika

Šiandien veiksmingiausia Naujųjų laikų religijos kritika nukreipta daugiausia *prieš tradicinį krikščionybę.* Kilusi iš *Švietimo,* ji stengiasi tikėjimo reikalavimus *redukuoti į kitus reikalavimus* ir demaskuoti religiją kaip *klaidingų sąmonę.* Religijos kritika retai tiesiogiai polemizuodavo su Dievo filosofija, todėl beveik niekada nepasiekdavo PLATONO, ARISTOTELIO, PLOTINO, AUGUSTINO, PROKLO, TOMO, DUNSO ŠKOTO, DESCARTES'O, LEIBNIZO, KANTO, FICHTE, SCHELLINGO ir HĖGELIO filosofinio lygio.

7.1.1 Feuerbach

L, FEUERBACHAS (1804–1892) mėgina teologiją redukuoti į antropologiją. Jo požiūriu, Dievas faktiškai yra paties žmogaus esmė.

"Absoliuti žmogaus esmė, jo Dievas yra jo paties esmė" (Krikščionybės esmė, 56). Žmogus istorijoje savo tikrąją esmę *projektuoja ui savęs,* paverčia ją anapusiniu objektu ir šiam



Aurelius Augustinas, gimė 354 m. Tagastėje (Numidija), mirė 430 m. būdamas Hipponos vyskupu. Šventasis, Bažnyčios tėvas. Žymiausias krikščioniškojo neoplatonizmo atstovas. Padarė didelę įtaką Viduramžių bei Reformacijos mąstymui.

objektui suteikia visas tobulybes, kurių pats ilgisi.

> Žmogus - ir tai yra religijos paslaptis - iš pradžių suobjektina savo esmę, o paskui padaro save tos suobjektintos, paverstos subjektu arba asmenybe esmės objektu, jis mąsto save kaip objektą, bet kaip objekto objektą, kaip kitos būtybės objektą (82-83).

Vadinasi, tradicinė religija, anot FEUERBACHO, yra *susidvejinimo* būsena, žmogaus susvetimėjimas sau pačiam. FEUERBACHAS nori šį procesą pasukti priešinga kryptimi. Žmogus turi tapti kitiems žmonėms Dievu *(homo homini Deus)*. Užuot Dievui tapus žmogumi, žmogus turi tapti Dievu. Krikščioniškoji Trejybės dogma tėra žmogiškosios meilės tarp Aš ir Tu projekcija. Sudvejinančios religinės projekcijos epocha Žmonijos istorijoje yra vaikystės epocha.

> Religija - tai žmonijos vaikiškoji esmė, o vaikas mato savo esmę, save kaip žmogų lyg kažką atskirą nuo savęs, taigi žmogus, kaip tas vaikas, irgi suobjektina save taip, tartum čia būtų ne jis, o kitas žmogus (64).

> Todėl neišvengiamas istorijos posūkio taškas yra šis mūsų atviras *pareiškimas iipripažinimas,* kad Dievo suvokimas yra ne kas kita, kaip rūšies suvokimas, kad žmogus gali ir turi pakilti virš savo individualybės arba asmenybės ribų, bet nevirs dėsnių, nevirs savo *rūšies esmės predikatų,* kad žmogus negali mąstyti, geisti, įsivaizduoti, jausti, tikėti, norėti, mylėti ir gerbti kaip *absoliučios, dieviškos esybės* jokios kitos būtybės, kaip vien tik žmogišką būtybę (345).

7.1.2 Mara

Jis remiasi FEUERBACHU, tačiau išryškina žmonių, kaip *rūšinių būtybių*^ aspektą *istorinio materializmo* požiūriu (plg. 1.4.4.1). Tuo tarpu FEUERBACHAS pirmiausia turėjo omenyje meilę tarp dviejų individualių asmenų ir mažai domėjosi materialiniais-ekonominiais procesais. Todėl MARXAS jį kritikavo:

> FEUERBACHAS nori tyrinėti juslinius objektus, iš tikrųjų skirtingus nuo mintinių objektų, bet pačią žmogaus veiklą jis ima ne kaip daiktinę veiklą. Todėl "Krikščionybės esmėje" [FEUERBACHO svarbiausias veikalas] jis tik teorinį elgesį nagrinėja kaip tikrą žmogaus elgesį, o praktika imama ir fiksuojama tik jos nešvaria, vertelgiška pasireiškimo forma. Todėl jis nesupranta "revoliucinės", "praktinės kritinės" veiklos reikšmės, (1 tezė apie FEUERBACHĄ // MARX (3) 463)

Pačiam MARXUI religija, kaip materialinės-ekonominės bazės ideologinis antstatas, yra negatyvių, susvetimėjusių gamybos santykių atspindys. Išnaudojimas klasinėje visuomenėje verčia žmones kaip rūšies būtybes tikrą tikrovę projektuoti į fantastinį anapusį pasaulį, nes šiame susvetimėjusiame pasaulyje jis randa tik varganą tikrovės regimybę. Religija yra "žmogaus esmės *fantastinė* tikrovė, nes *žmogaus esmė* neturi tikros tikrovės". Kartu religija nėra *sąmoninga* fantastinė projekcija. Pastaroji būtinai ir neišven-

giamai kyla iš materialinių santykių, kuriuose žmogus negali būti žmogumi iš tikrųjų.

> Religinis skurdumas kartu yra tikrojo skurdo *išraiška uprotestas* prieš tikrąjį skurdą. Religija - tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, ji yra bedvasės santvarkos dvasia. Religija yra liaudies *opijus.* Panaikinti religiją kaip iliuzinę liaudies laime reikalauja jos tikroji laimė. Reikalavimas išsižadėti iliuzijų apie savo padėtį yra *reikalavimas išsižadėti tokios padėties, kuriai reikalingos iliuzijos.* Vadinasi, kritikuoti religiją reiškia *pradėti kritikuoti tą ašarų pakalnę, kurios Šventa aureolė yra religija* (...). Religija tėra iliuzinė saulė, kuri sukasi apie žmogų tol, kol jis nepradeda suktis apie save patį. (MARX (1) 32). Tuo būdu dangaus kritika pavirsta žemės kritika, religijos kritika - teisės kritika, teologijos kritika - politikos kritika. (Ten pat).

Tačiau MARXAS nesiekė religijos panaikinti per prievartą. Jis buvo įsitikinęs, kad ji išnyks pati, kai po revoliucijos įsitvirtins* beklasė visuomenė.

Transcendentaline ir *etinė* problematika išnyksta žmogaus kaip rūšies būtybės materialinėje-ekonominėje bazėje. Tokio žmogaus sąmonė yra "rūšies sąmonė", o dvasia - "visuomeninė dvasia". Kartu išnyksta ir *mirties* problema.

> Atrodo, kad *mirtis yra* žiauri rūšies pergalė prieš tam tikrą individą ir prieštarauja rūšies vienybei; bet tam tikras individas tėra tam tikra rūšies būtybė ir, toks būdamas, jis - mirtingas. (MARX (3), 393).

Žmogaus būties prasmė yra žmonių rūšies, o ne individo prasmė. Dieviškojo absoliuto vietą užima rūšies būtybės materialinis-ekonominis procesas. Dievo kūrinio vietą užima gamybos produktas..

7.13 **Nietzsche**

NIETZSCHE (1844–1900) taip pat nori pereiti nuo teologijos j antropologiją. Panašiai kaip FEUERBACHAS, jis mano, kad žmonija visa, kas stipru ir didinga, iki šiol priskyrė anapusiniam Dievui ir pavertė šį *antžmogiu,* tuo tarpu save pačią - silpna ir niekinga. Jis stengiasi parodyti, kaip istorijoje vadinamasis "tikras" pasaulis, niekingas pasaulis, kurį filosofija ir teologija priešpriešino Dievui, virto netikru. NlETZSCHE nori užbaigti šį vystymąsi, skelbdamas mirtį. Dievas turi mirti, *kad galėtų gyventi antžmogis.* Prieš Dievui mirštant, žmogus buvo silpnas ir menkas. Jis ieškojo pateisinimo kažkur kitur, o ne pats savyje. Naujasis žmogus, antžmogis, pateisina pats save. Jis atmeta senąją, su Dievu susijusią etiką ir vykdo tik savo valią: *valią galiai.* Šia valia antžmogis nugali (jau buvusius) žmones.

> Kas yra žmonėms beždžionė? Išjuoka arba skaudi gėda. Ir toks pat turėtų atrodyti žmogus prieš antžmogį: išjuoka arba skaudi gėda... Klausykit, aš mokau jus antžmogio mokslo! Antžmogis yra žemės prasmė. Jūsų valia lai sako: te antžmogis būna žemės prasmė! (Šitaip kalbėjo Zaratustra).

Kitaip negu MARXO beklasės visuomenės modelis, antžmogis įkūnija tobulos žmonijos *elitinį-aristokratinį* idealą. (Pastarąją NIETZSCHE idėją nacionalsocialistai klaidingai interpretavo kaip rasistinę).

> Bet dabar miršta šis Dievas! Jums, aukštesnieji žmonės, šis Dievas buvo didžiausias pavojus. Nuo tada, kai jis atgulė į kapą, jus prisikėlėte. Tik dabar ateina didysis vidudienis, tik dabar gimsta aukštesnysis žmogus - valdovas!.. Ar suprantate šiuos žodžius, o, mano broliai? Jūs išsigandote: arjūsų širdys svaigsta? Čia jums atsivėrė bedugnė? Čia jūs išvydote pragaro pabaisas? Pirmyn! Pirmyn! Jūs - aukštesnieji žmonės! Tik dabar iškyla žmogaus ateities didybė! Dievas miršta: dabarjūs norite - kad gyventų antžmogis. (Šitaip kalbėjo Zaratustra).

7.1.4 Freud

S. FREUDAS (1856--1939) buvo psichoanalizės pradininkas. Jo religijos kritika paplito toli už psichoanalizės ribų. Žemiau pateikiamas tekstas apibendrina šį aspektą:

> Dabar aš galiu pateikti mūsų (perdėm trumpo) tyrinėjimo išvadą: Edipo komplekse sutampa religijos, dorovės, visuomenės ir meno pradžia. Tai visiškai atitinka psichoanalizės teiginį, kad minėtasis kompleksas sudaro visų neurozių branduolį, bent jau tiek, kiek jį dabar mes galime suprasti. Didelė staigmena man yra tai, kad tautų dvasinio gyvenimo problema gali būti išspręsta, remiantis vieninteliu konkrečiu dalyku - mūsų santykiu su tėvu (IX, 188).

Už Dievo galiausiai slepiasi *tėvo figūra*. Dievo vaizdinys yra vaiko-tėvo ryšio atspindys, tiksliau - kylantis šio ryšio pagrindu *super-ego* arba *ego-idealas*.

> Psichoanalizė moko mus apie glaudų ryšį tarp tėvo komplekso ir tikėjimo Dievu. Ji parodo, kad asmeninis Dievas psichologiniu požiūriu yra ne kas kita, kaip išaukštintas tėvas, visagalis, teisingas Dievas ir geroji gamta pasirodo mums kaip didinga tėvo ir motinos sublimacija, dar daugiau - kaip ankstyvosios vaikystės vaizdinių apie juos atnaujinimasirpakartotinisįtvirtinimas. (VIII,195).

Tuo būdu čia kalbama apie tokį pat žmogaus susidvejinimą, kaip FEUER BACHO, MARKO ir NIETZSCHE religijos kritikoje.

7.1.5 Carnap

Jau buvo parodyta, kaip R. CARNAPAS (2.2.3.1), nusakydamas empiristinį prasmės kriterijų, visus sakinius, kuriuose pasitaiko "beprasmiai žodžiai", apibrėžė kaip beprasmius. Beprasmiai žodžiai yra tokie, kuriems negalima rasti empirinių atitikmenų. Remdamasis šiomis prielaidomis, jis laiko sakinius, kuriuose pasitaiko žodis "Dievas", tokiais pat beprasmiais, kaip saki-

nius su žodžiu "liamziškas". Tokį požiūrį gerai išreiškia žemiau pateikiamas A. J. AYERIO tekstas:

> Jeigu man kas nors sako, kad, pavyzdžiui, griaustinio faktas yra būtinas ir pakankamas įrodyti, jog Jahvė rūstauja, tai iš to aš galiu spręsti, kad, taip vartojant kalbą, teiginys "Jahvė rūstauja" yra ekvivalentiškas teiginiui "griaudžia". Vis dėlto didžiosiose religijose, nors jos tam tikru mastu gali remtis žmonių baime dėl jiems nepakankamai suprantamų gamtos įvykių, "asmuo", kaip manoma, stebintis empirinį pasaulį, vis dėlto nėra jo dalis. Toks asmuo laikomas pranašesniu už empirinį pasaulį ir todėl esančiu už jo. Dar jam suteikiami antempiriniai atributai. Tačiau tokio asmens, kurio svarbiausi atributai yra neempiriniai, sąvoka apskritai nėra racionali sąvoka. Mes galime turėti žodį, vartojamą taip, tarsi jis apibrėžtų tokį "asmenį". Tačiau kol sakiniai, kuriuose jis pasitaiko, išreiškia empiriškai nepatikrinamus teiginius, tol mes negalime sakyti, kad jis ką nors žymi. Analogiškas yra žodžio "Dievas" vartojimas tais atvejais, kai jis susijęs su transcendentiniu objektu. (154).

Neopozityvistinė religijos kritika remiasi *empirizmu* ir *scientizmu*. Neopozityvizmas suabsoliutina tam tikrą *mokslo idealą* ir supranta jį kaip žmogaus proto ir nepriklausomybės mastelį, drauge laikydamas religijos kalbą neracionalia ir primityvia.

7.1.6 Sartre

J. P. SARTRE'AS(1905-1980, plg. 2.1.2) teigia, kad Dievo buvimas *iš principo nesuderinamas su laisvo, patį save kuriančio žmogaus egzistencija*. Panašios nuomonės laikėsi ir N. HARTMANN, M. MERLEAU-PONTY ir A. CAMUS. Tik atsisakęs Dievo, žmogus tampa visiškai atsakingas už savo gyvenimą ir savo pasaulį. Jeigu būtų Dievas, tada laisvei nebūtų kur reikštis, nes Dieve ir Dievo viskas visada jau įgyvendinta ir nulemta.

Anot SARTRE'O, Dievo sąvoka sukuriama todėl, kad aš apibendrinu ir formalizuoju kitų žmonių žvilgsnius. Būtent - kitas yra tas, kurio atžvilgiu aš tampu *objektu*. Kaip subjektas ir laisvė, aš droviuosi būti objektu kito subjekto žvilgsniui. Galvodamas formaliai apie begalinę kitų žmonių (jų žvilgsnių) įvairovę, aš sukuriu sąvoką begalinio subjekto, kuris niekada negali tapti objektu, bet kurio atžvilgiu aš visada esu objektas ir prieš kurį aš visada jaučiuosi žemesnis. Šis subjektas yra mąstomas kaip žvelgianti būtis, kurios mes įžvelgti negalime, kaip Dievas. Kartu Dievas yra tokio subjekto idealas, kuris pats sau tapo objektu (būtis-sau-ir-savyje). Būtent šioje būtyje~sau-ir-savyje skleidžiasi žmogaus egzistencija kaip laisvė. "Būti žmogumi reiškia norėti tapti Dievu". Tačiau būtis-sau-ir-savyje yra vidujai prieštaringa. Nėra jokio Dievo, ir toks žmogaus projektas pasmerktas nesėkmei.

7.1.7 Solle

Teologė D. SOLLE supranta religijos kritiką kaip "teologiją po Dievo mirties".

SOLLE mano, kad šiandien jau neįmanoma "pripažinti jokio dangiško ar

asmeninio Anapus", "dangiškos būtybės", "antasmenio", "Visatos valdovo, kurisją sukūrė", bet pats "absoliučiai nepriklauso nuo sa\ o kūrinio". "Sąlyga, kuria šiandien pasirodo tai, kas besąlygiška..., yra "Dievo mirtis", tas Europos dviejų paskutinių šimtmečių istorijoje viską apsprendžiantis įvykis" (9). "Dievo jau nebėra" (178).

S6LLE tvirtina, kad religija šiandien yra galima tik kaip "ateistinis tikėjimas". Kaip tai suprasti? "Kristus paliko šio dabar nesančio Dievo vietą mums neužimtą" (179). Dievas buvoja meilėje, kuria Kristus mylėjo žmones, jo gyvenime ir mirtyje. Po Dievo mirties Dievas įgyvendintinas žmonių praktikoje (meilėje), kuri seka Kristumi. Dievas *gimsta* istorijoje per žmonių meilę. Dievas *gyvena* praktikoje. Mes galime Dievą "vienas kitame vaidinti" (192).

Taigi Dievas "įvyksta" tame, kas įvyksta tarp žmonių. "Dievas neturi kitų akių, tik mūsų, Dievas neturi kitų ausų, tik mūsų, Jis neturi kitų rankų, tik mūsų".

Panašiai kaip FEUERBACHAS ar NIETZSCHE, S6LLE priskiria tikėjimą "visiškai kitu", "amžinu", "anapusiniu" Dievu žmonijos istorijos "vaikystės stadijai".

7.1.8 **Santrauka**

Visas išdėstytas koncepcijas vienija įsitikinimas, kad *religija prieštarauja žmogaus nepriklausomybei,* kad ji yra žmogaus nepilnametystės išraiška ir todėl turi būti įveikta. Nurodysime *dvi kraštutines pozicijas,* kuriomis galiausiai remiasi visa religijos kritika:

o Pirmoji dieviškąjį Absoliutą supranta taip, kad žmogus gamtoje (Kūrimas) ir istorijoje (Apvaizda) paverčiamas *Dievo marionete.* Laisvas apsisprendimas virsta regimybe, iliuzija, nes viskas visada priklauso nuo dieviškojo žinojimo ir valios visagalybės.

Artimi šiai krypčiai pirmiausia yra tie mąstytojai, kuriuos apibūdinome kaip dvasios filosofijos atstovus: PLATONAS, vėlyvasis AUGUSTINAS, SPINOZA ir HEGELIS. Glaudžiai su Šia kryptimi susiję evangelikų reformatų atstovai, ypač KALVINAS. Šiuo atžvilgiu taip pat reikšmingas mechanistinis determinizmas, sąlygojęs Naujųjų laikų pasaulėvaizdį ir mokslo idealą. Jo kilmė (kaip mano, pvz., HOBBES) glaudžiai susijusi su teologijos tendencija Dievo suverenumą laikyti tokiu absoliučiu, kad jo akivaizdoje tampa neįmanoma jokia laisvė.

o Antroji žmogaus laisvę supranta taip absoliučiai, kad žmogus tiesiog yra tai, *ką jis iš savęs padaro,* arba kad žmogaus esmė yra jo egzistencija (HEIDEGGER, SARTRE).

Tai reiškia: nėra jokio žmogui iš anksto duoto, kylančio iš žmogaus esmės žmogiškumo, kaip nepriklausomos jo veiksmų normos. Atvirkščiai - žmogus kuria iš savęs tai, kuo jis

nori boti. Anot MARXO, žmogus savo gamybine veikla kuria žmogų. Anot NIETZSCHE, žmogus įveikia žmogų tapęs antžmogiu. Anot SARTRE'O, žmogaus esmė yra tik egzistencija (laisvė). Anot SOLLE, žmonių praktika pati yra Dievas.

Tokiai pozicijai kyla didelių sunkumų. Pakanka prisiminti, kad transcendentalumas (4.1.4) kaip laisvė gali boti realizuotas tik *kūniškai,* vadinasi, tik per gamtos sąlygotą žmogaus gyvūniškumą. Visos savikūros, savęs projektavimo galimybės atsimuša į iš anksto duotas, realias, objektyvias ribas. Žmogaus laisvė yra baigtinė, ribota ir sąlygota. Ji susijusi su tokiais žmogiškumo aspektais, kurie nėra žmogui pavaldūs. Tokį mūsų neišvengiamą sąlygotumą ir baigtinumą religija supranta kaip sukurtos būties ženklus.

Religijos kritikos ir religijos dialogas pirmiausia turėtų paliesti šių kraštutinių pozicijų suformuluotus klausimus. Vyraujanti filosofinė ir teologinė tradicija abi šias pozicijas laiko klaidingomis.

12 Filosofinis mokymas apie Dievą

Dabar parodysime, kaip Dievo problema iškyla filosofinėse sistemose nuo PLATOXO iki HĖGELIO. Taip pat išnagrinėsime, pasiremdami PLATONO trikampiu (1.8.3–5), kaip Dievo klausimas formuluojamas *būtiesfilosofijoje* (ontologinis aspektas), *savimonės filosofijoje* (transcendentalinis aspektas) ir *dvasios filosofijoje.*

12.1 Dievo klausimas būties filosofijoje

Būties filosofijos problematika jau buvo aptarta trečioje dalyje. Todėl žemiau pateikiamas tekstas remiasi ontologija, išdėstyta 3.2 skyriuje.

12.1.1 Kosmologinis ir teleologinis argumentai

Kalbant apie filosofinius *Dievo įrodymus,* būtų klaidinga juos tapatinti su empiriniais įrodymais, pavyzdžiui, su hipotezių eksperimentiniu patikrinimu. Dievo įrodymai yra filosofinė argumentacija ontologinės refleksijos viduje. Remdamiesi patyrimu ir ontologiniu priežastingumo principu (3.2.6), jie nurodo būtinumą pripažinti *absoliučią* patyrimo sąlygą.

Nuo Antikos iki mūsų dienų buvo sukurta daug tokios rūšies "Dievo įrodymų". Tačiau iš esmės yra tik du svarbiausi tipai: *kosmologinis* ir *teleologinis* argumentai. Abiejų argumentų pradžios taškas yra gana paprastas. Jį sudaro du klausimai, kuriuos verčia kelti *nuostaba* (1.3.2) kaip filosofavimo pradžia:

o *Kodėl yra būtis, o negreičiau niekas?* Kosmologinis argumentas nurodo galimos patirti būtybės sąlygotumą ir klausia apie *pirmojo pagrindo*

besąlygiškumą ir būtinumą.

- *Kodėl yra kosmosas, o ne chaosas?* Teleologinis (3.2.6.1) argumentas nurodo natūralios būtybės *tvarką ir tikslingumą* bei klausia *apie protą,* kuris *yra šios tvarkos pagrindas.*

7.2.1.1.1 Kosmologinis argumentas

3.2 skyriuje išskyrėme tris ontologines perskyras: substancija-akcidencija (3,2.2), materija-forma (3.2.3) ir esmė-būtis (3.2.4). Jomis pasinaudoję, galime lengvai patys suformuluoti kosmologinį argumentą. Tik reikia kiekvieną perskyrą atitinkamai susieti su ontologiniu priežastingumo principu -(3.2.6).

- Substancijos-akcidencijos perskyra remiasi klasikinis *argumentas, pagrįstas judėjimu,* kurį suformulavo dar PLATONAS ir ARISTOTELIS. Yra judėjimas. Kas juda, tas turi būti judinamas kito. Vadinasi, turi būti pirmasis nejudantis judintojas.
- Materijos-formos perskyra remiasi *argumentas, pagrįstas kontingentiškumu.* Būtybės randasi ir išnyksta. Kas gali rastis ir išnykti, turi turėti priežastį. Galiausiai turi būti priežastis, kuri pati neturi priežasties, tačiau yra būtina.
- Esmės-būties perskyra remiasi *argumentas, pagrįstas baigtinumu.* Yra baigtinybė. Jai, kaip esančiai ir baigtinei, reikia priežasties. Galiausiai turi būti absoliuti begalybė, kuri būtų baigtinybės būties ir baigtinumo pagrindas.

Visada turima omenyje ta pati svarbiausia problema: tai, kas sąlygota, negali be galo grįsti to, kas sąlygota, ir todėl turi būti kažkas besąlygiška. Pateiksime vieną išdėstytų argumentų pavyzdį. Pasirinkome TOMO AKVINIEČIO suformuluotą argumentą, pagrįstą judėjimu:

> Pirmasis ir aiškesnis būdas išplaukia iš judėjimo supratimo. Juk yra aišku ir įrodoma pojūčiais, kad kai kas šiame pasaulyje juda. Tačiau visa, kas juda, yra judinama kieno nors kito. Juk tai, kas juda, juda tik dėl to, kad yra potencialus to, kurio link juda, atžvilgiu. O išjudinti gali kas nors todėl, kad pats yra aktualus: juk išjudinti ką nors yra ne kas kita, kaip daikto potenciją paversti aktu. Tačiau jokio daikto potencijos negalima paversti aktu kitaip, kaip tik tam tikros veikiančios būties dėka. Pavyzdžiui, aktuali ugnies šiluma priverčia potencialią medžio šilumą virsti aktualia šiluma; taip ji išjudina medį ir keičia jį. Tačiau neįmanoma, kad tas pats daiktas kartu būtų ir aktualus, ir potencialus tuo pačiu atžvilgiu. Toks jis gali boti tik skirtingais atžvilgiais. Tai, kas yra aktualiai šiltas, tuo pačiu metu gali būti nė potencialiai šiltas, bet tik potencialiai šaltas. Lygiai taip pat neįmanoma, kad kas nors tuo pačiu atžvilgiu ir tuo pačiu būdu būtų ir



Tomas Akvinietis, gimė 1225/26 m. netoli Aquino, mirė 1274 m. Fossanovoje prie Terracinos. Žymiausias Viduramžių mąstytojas. Jo filosofinei teologinei sistemai lemiamos reikšmės turėjo Aristotelio įtaka. Buvo dominikonas, gyveno ir kūrė Paryžiuje ir Romoje. Šventasis ir Bažnyčios mokytojas (Doctor angelicus).

judantis, ir judinamas, kitaip tariant, pats būtų savo judėjimo priežastis. Taigi visa, kas juda, turi būti judinama kieno nors kito. O jeigu judinamas daiktas ir pats juda, vadinasi, jį judina dar kas nors kitas, ir t.t. Tačiau tai negali tęstis iki begalybės, nes tokiu atveju nebūtų pirmojo judintojo ir kartu jokio kito judintojo, nes antros eilės judintojai juda tik tiek, kiek patys yra išjudinti **pirmojo judintojo.** Pavyzdžiui, lazda juda tik tiek, kiek yra rankos išjudinta. Taigi būtina prieiti iki kažkokio pirmojo judintojo, kurio niekas kitas nejudina. Tokiu judintoju visi laiko *Dievą.* (TV I, 2.3 // FlChr V 410–411)

Kai kurie teksto paaiškinimai:

O Argumente vartojama judėjimo sąvoka apima ne tik judėjimą erdvėje, bet iš principo *kiekvieną akcidentinį pokytį.*

O Argumento prielaida nėra teiginys, kad *viskas* juda, bet tik tai, kad *kai kas* juda.

O Galima parodyti, kad argumentas remiasi kai kuriomis tuometinės gamtos filosofijos išvadomis. Tačiau jos neliečia argumento *svarbiausios idėjos.*

O Argumentas formaliu loginiu požiūriu nekelia abejonių. Jis buvo ne kartą formalizuotas.

O Išvada ("Tokiu judintoju visi laiko Dievą") neduoda konkrečios Dievo sąvokos (pvz., krikščioniškos), bet tik nurodo į tai, ką visi filosofai laiko absoliuto predikatu: "pirmasis nejudantis judintojas".

O Galima parodyti, kad kiekvienas šio argumento teiginys įrodomas, remiantis taip pat antikine ir arabų (t.y. nekrikščioniška) filosofine tradicija.

7.2.1.1.2 Teleologinis argumentas

Šis argumentas taip pat yra antikinės kilmės. Jo pamatinė struktūra gana paprasta:

o Patyrimui prieinama *natūrali būtybė* turi teleologinę (3.4.4.2) sąrangą. Yra *kosmosas,* o ne chaosas. Gamtą sąlygojamos *tikslai.* Tikrovė yra protinga.

Tokį pradinį tašką galima įvairiai formuluoti:

- Gamtinė *būtybė pati* turi teleologinę sąrangą. Turima omenyje gyvos substancijos organinė sąranga (3.4.4.1).
- Gyvos būtybės *entelechija* kreipia jos vystymąsi *atitinkama kryptimi* (pvz.: gilė virsta ąžuolu).
- Natūraliųjų būtybių *sąveika* rodo, kad jos tarpusavyje susietos tam tikra tvarka, apimančia ir visą kosmosą (plg. HĖGELIO tekstą 3.4.4.2).

o Natūraliosios būtybės protinga teleologinė sandara nepaaiškinama, remiantis tik pačia natūraliai a būtybe. Neprotingos gyvybės teleologijos sąlyga yra protas. Vadinasi, teleologija interpretuojama *kaip priežastingumas.*

Juk tie, kurie neturi proto, siekia tikslo tik tiek, kiek juos nukreipia į jį apdovanotas

> protu ir išmintimi, kaip šaulys nukreipia strėle. (TV I, 2,3 // FlChr V 413)

> Organizmo, ekosistemos arba specifinio gyvūnų elgesio tvarka negali būti paaiškinta, remiantis organizmo, sistemos dalimis arba konkrečių gyvūnų pavyzdžiu.

- Vadinasi, protas yra būtina sąlyga tam, kad būtų kosmosas, o ne chaosas, kad įvairiuose lygiuose viskas būtų sutvarkyta teleologiškai, o pati tikrovė būtų protinga.

Žemiau pateikiamas KANTO tekstas nėra teleologinis argumentas, bet jame išdėstyta tai, apie ką šiame argumente kalbama:

> Tačiau ką gi pagaliau įrodo pati išsamiausia teleologija? ... nieko daugiau kaip tik tai, kad, remdamiesi mūsų pažintinių galių sandara, vadinasi, derindami patyrimą su aukščiausiais proto principais, mes galime susidaryti sąvoką apie tokio pasaulio galimybę ne kitaip, kaip mąstydami *sąmoningai veikiančią* aukščiausią jo priežastį... Mes galime tikslingumą, kuris turėtų būti daugelio gamtos daiktų vidinės galimybės pažinimo pagrindas, mąstyti ir suprasti ne kitaip, kaip įsivaizduodami juos ir pasaulį apskritai kaip protingos priežasties (Dievo) padarinį... Yra visiškai aišku, kad mes negalime pakankamai gerai pažinti ir tuo labiau paaiškinti organizmų bei jų vidinės galimybės, remdamiesi tik mechaniniais gamtos principais, ir tai yra taip tikra, kad galima drąsiai pasakyti: žmonėms beprasmiška net manyti arba tikėtis, kad kada nors atsiras naujas NEWTONAS, kuris sugebės paaiškinti bent žolytės atsiradimą, remdamasis vien tik gamtos dėsniais, veikiančiais be jokio išankstinio tikslo. Priešingai - tokio žmonių įžvalgumo galimybe reikia visiškai atmesti. (SKG B 334–339).

<table>
<tr><th>SĄLYGOTA</th><th>ONTOLOGINIS PRIEŽASTINGUMAS</th><th>BESĄLYGIŠKA ABSOLIUTAS, DIEVAS</th></tr>
<tr><td>JUDINAMUMAS</td><td rowspan="4">Sąlygotų sąlygų begalinės eilės aporija: ji suponuoja begalinę sąlygotą sąlygą.</td><td>NEJUDANTIS JUDINTOJAS</td></tr>
<tr><td>KONTINGENTIŠKUMAS</td><td>BŪTINUMAS</td></tr>
<tr><td>BAIGTINUMAS</td><td>BEGALYBĖ</td></tr>
<tr><td>TVARKA</td><td>PROTAS</td></tr>
</table>

42 pieš.: Priežastingumu paremtas būties filosofijos argumentas

12.12 Analoginė kalba apie Dievą

Kai reikia kalbėti apie kažką, kas yra neempirinė empirijos sąlyga (1.4.1.3), iškyla *loginė-semantinė* (4.5.1.4) problema. Juk mes negalime kalbėti apie neempiriją tokiu pat būdu, kaip apie empiriją. Filosofija iš

esmės visada nagrinėjo šiąproblemą. Ypač aštriji tampa tada, kai filosofijai reikia kalbėti apie *Dievą.* Filosofinėje tradicijoje Ši problema apsprendžiama, remiantis *analogijos* logine-semantine teorija.

Šios teorijos užuomazgas galima rasti jau PLATONO filosofijoje, o pirmą kartą ją išdėstė ARISTOTELIS. Toliau šią teoriją plėtojo neoplatonikai ir scholastai. Jos apybraiža, kuria remsimės toliau, pateikta *45.2.2.*

Analoginė kalba apie Dievą yra atskiras *proporcijos analogijos* atvejis. Turima omenyje tokia struktūra:

o Pradedama nuo *to, kas mums žinoma,* kas mums atsiskleidžia kasdienėje kalboje ir analizuojama filosofine kalba. Vadinasi, remiamasi *patyrimu.*

o Filosofinė patyrimo analizė rodo (pvz., "Dievo įrodymuose"), kad natūrali būtybė yra *sąlygota* (priežastingumas, kontingentiškumas, priklausomybė) ir todėl tam tikru *m2& \.Mproporcinga* kažkam, kas nėra natūrali būtybė.

o Remdamasi tokia proporcija, filosofinė kalba pasakymus, kuriais apibūdinama tai, kas žinoma, panaudoja apibūdinti *tam, kas nežinoma* (bet j ką nurodo tai, kas žinoma).

Proporcijos analogijos metodas leidžia pasakymus, vartojamus žinomam dalykui apibūdinti, perkelti nežinomam, remiantis ***sąlygotumo proporcingu mu.***

Tai gerai iliustruoja paprastas, labai senas pavyzdys. Mes sakome, kad oras yra šviesus. Tarkime, kad nežinome, iš kur oras gauna šviesumą (saulė? prožektorius?). Tačiau žinome, kad Šviesumas yra kažkas, ką oras gauna *iŠ kažko kito.* Oro šviesumas yra *sąlygotas.* Kas jį sąlygoja? Greičiausiai tai, kas besąlygiškai yra šviesus, kas šviesumą gauna ne iš kažko kito, *betpats yra* šviesus. Tai reiškia, kad, remdamiesi sąlygotumu, mes perkeliame pasakymą apie orą "šviesus" mums nežinomam šviesos šaltiniui ir vadiname jį "šviesiu". Nereikia per daug norėti iš šio pavyzdžio. Kalbant apie Dievą, visi empiriniai pavyzdžiai yra nevykę palyginimai.

Šitaip pasakymus "priežastis", "pagrindas", "protas", "judintojas", "būtybė", "aktas[1]" ir t.t. apie mums žinomą dalyką perkeliame nežinomam ("Dievui"). Tokiu atveju *būtinai pasikeičia pasakymo reikšmė.* Kai šie pasakymai apibūdina mums žinomą dalyką, jie dažniausiai turi pakankamai tikslią reikšmę. Kai jie pritaikomi apibūdinti nežinomam dalykui, *jų tiksli reikšmė dėl •proporcingumo tampa reliatyvi.* Jie tampa *netikslūs.* Tačiau mes gerai žinome, kodėl jie pasidaro netikslūs: dėl proporcingumo, kuriuo remdamiesi perkeliame pasakymus. Galima suformuluoti du svarbius analogijos teorijos teiginius, kai ji vartojama kalbėti apie Dievą:

o Analogiškai galima kalbėti apie nežinomą dalyką, *remiantis žinomu,* t.y. jo žinomu proporcingumu. Vadinasi, kalbama apie mums nežinomą

dalyką, kalbant apie žinomą. Tačiau, remiantis analogine kalba, negalima pasakyti, kas yra nežinomas dalykas pats savaime.

- o Analoginė kalba perkelia pasakymus apie žinomą dalyką nežinomam ir *drauge keičia jų reikšmę.* Perkeltų pasakymų reikšmės pasidaro *netikslios.* Nors analogiškai apie nežinomą dalyką galima kalbėti tik *apytiksliai, bet vis dėlto prasmingai.*

Tuo būdu čia turimas omenyje ne atsitiktinis žodžių daugiareikšmiškumas (kaip žodžio "kasa" atveju), bet toks, kuris kyla, perkeliant žinomo dalyko žinomą proporcingumą nežinomam dalykui.

Neoplatonikai suskaidė analoginės kalbos loginį-semantinį procesą j tris fazes:

- o *Teigimas.* Pozityvūs žinomo dalyko predikatai, remiantis proporcingumu, perkeliami nežinomam.

  Todėl mums nežinomas dalykas vadinamas pirmuoju pagrindu, protu, pirmąja būtybe, sakoma, kad jis turi aktyvią potenciją (galią), kad jis yra aktualus, tobulas, geras ir t.t.

- o *Neigimas.* Parodoma, kad šie nežinomo dalyko predikatai jam negali būti pritaikyti *tuo pačiu būdu* (ta pačia prasme), kaip žinomam. Parodoma, *kodėl* negali.

  Turimos omenyje trys ontologinės perskyros (substancija-akcidencija, materija-forma, esmė-būtis), kuriomis remiantis natūrali būtybė apibūdinama kaip sąlygota. Minėtos trys perskyros negali apimti nežinomo besąlyginio dalyko. Kalbant apie nežinomą dalyką, šių perskyrų atsisakoma. Todėl pozityvūs predikatai, kuriais apibūdinamas nežinomas dalykas, remiantis žinomu, neturėtų būti suprantami taip, kai kalbama apie apibūdinamą minėtomis trimis perskyromis žinomą dalyką.

- o *Eminentinė kalba.* Neigimas viso to, kuo remiasi mums žinomo dalyko sąlygotumas, parodo nežinomo dalyko besąlygiškumą, absoliutumą, tobulumą.

  Pavyzdys: teigiu, kad nežinomas dalykas turi būti aktas, idant jis galėtų būti aktuali priežastis. Bet neigdamas turiu parodyti, kad nežinomas dalykas būna aktu kitaip, nei priežastingai sąlygota būtybė. Ontologijos požiūriu tai reiškia, kad visa tai, kas sąlygota, sąlygojama tiek, kiek apima pasyvią potenciją kaip kitos būties galimybe (3.2.1). Todėl nežinomo dalyko atžvilgiu neigiu bet kokią pasyvią potenciją. Savo ruožtu galiu sakyti, kad nežinomas dalykas yra grynasis aktas, grynoji tobulybė.

Dabar aišku, kad analoginės kalbos netikslumas yra labai tikslių loginių veiksmų rezultatas.

7J,13 Dievo sąvoka būties filosofijoje

Reikia pažymėti, kad analogine kalba rėmėsi scholastika, plėtodama Dievo sąvoką. Mes net apytikriai negalime perteikti jos pasiekto tikslumo.

Susipažinkime tik su kai kuriais svarbiausiais Dievo sąvokos apibrėžimais.

o *Grynasis aktas.* Visa, ką apima akto-potencijos perskyra, yra sąlygota. Pasyvi potencija (3.2.1) yra to, kas mums žinoma, sąlygotumo pagrindas. Todėl nežinomas besąlyginis dalykas negali turėti jokios pasyvios potencijos. Dievas yra grynasis aktas.

Iš čia gauname daug aptarčių:

- Dievui negalioja substancijos-akcidencijos perskyra, nes jis tapatus visiems savo apibrėžimams, santykiams ir veiksmams. Jis *yra* savo paties veikla, savo paties santykis ir t.t. ^

- Dievui negalioja materijos-formos perskyra: jis *nėra kūnas,* todėl yra *nematerialus ir netįsus.*

- Dievui negalioja esmės-būties perskyra, nes jis, kaip grynasis aktas, yra *beribis būties aktas* (3.2.4), vadinasi, begalinė būties tobulumo pilnatvė.

- Iš to išplaukia, kad Dievas yra *vienintelis.* Daug dievų prieštarautų Dievo begalybei.

« • Dievas, kaip grynasis aktas, yra *nekintamas.* Visa, kas keičiasi, turi pasyvią potenciją. Dieve nėra neaktualizuotos galimybės. Jis yra aktuali būties pilnatvė.

- Su šiais apibrėžimais susijęs ir *amžinumas.* Jis išplaukia iŠ to, kad atmestas bet koks substancinis ar akcidentinis pokytis (plg.3.2.3), tuo pačiu pradžia ir pabaiga. Amžinumas yra "visalaikis neriboto gyvenimo visas ir tobulas turėjimas" (BOECIJUS). Jis yra visalaikiškumas, lyginant su bet kokia trukme. Dievas nėra laike. Jis yra savo ' paties absoliutus Dabar. (Jo santykis su laikiškumo trukme yra toks pat, kaip apskritimo centro su periferija).

o *Dvasia.* Žinome, kad, pasiekusi tam tikrą tobulumą, *būtis* yra *gyvybė.* Dar tobulesnė būtis yra *dvasia.* Tuo būdu gyvybė yra viso to, kas gyva, būtis, o dvasia - protingos būtybės būtis. Dievo būties grynasis aktas pats yra *absoliuti dvasia.*

Jo gyvenimas yra tobulumas... nes jo veikla tuo pačiu yra džiaugsmas... Mąstymas kaipo toks krypsta į tai, kas geriausia savaime; aukščiausias mąstymas - į tai, kas aukščiausia. Todėl [absoliutus] protas, apčiuopdamas mąstomybę, mąsto pats save. Nes, paliesdamas ir mąstydamas savo objektą, jis pats yra mąstomas, tad protas ir tai, kas protu suvokiama, yra tas pat... Taip jis būna. Ir jis iš tikrųjų yra gyvybė, nes proto veikla yra gyvenimas, o Dievas yra veikla. Jo veikla pati savaime yra tobuliausias ir amžinas gyvenimas. Todėl sakome, kad Dievas yra amžina ir geriausia gyva būtybė. (ARISTOTELIS, Met. XII, 7,1072 b)

Tuo remdamiesi gauname kitus apibrėžimus:

- Dvasios veikla labiausiai pasireiškia pažinimu ir valia (6.1.1). Kaip absoliuti dvasinė veikla, Dievas yra begalinis *patį save pažįstantis pažinimas* ir *savęs paties geidžianti valia.*

- Savo ruožtu pažinimo ir valios perskyra būdinga tik baigtinei dvasiai, kurią apima teorijos-praktikos perskyra. Dieve šios perskyros nėra. Jis yra pažinimo ir valios tapatybė tobuloje *būtyje-su-savimi,* absoliuti dvasios pilnatvė.

- o *Dievas ir pasaulis.* Kaip gali būties grynasis aktas būti paskutinė baigtinių būtybių kosmoso priežastis? Mokymas apie Dievą būties filosofijoje kreipia nuo to, kas sąlygota, prie to, kas besąlygiška. Tačiau ir priešingai: remiantis tuo, kas besąlygiška, vėl tampa problema tai, kas sąlygiška.

  - Kaip pažinimo ir noro gryniausias ir tobuliausias begalinis būties-su-savimi aktas, *Absoliutas yra sau pakankamas.* Jam nereikia nieko baigtinio. Baigtinis dalykas negali papildyti Absoliuto, nes šis jau yra pačios būties grynasis aktas.
  - Dievas kuria pasaulį ne dėl prigimtinio būtinumo, o laisvai. Pasaulis yra laisvai apsisprendusioj] kurti Dievo amžinybėje.
  - Absoliučiai tobulas dalykas nori kitam, baigtiniam dalykui *suteikti būtį ir ji palaikyti* Dievas nori būti atbaigimas to, ką jis kuria.
  - Dievas savo pažįstančioje ir savęs trokštančioje būtyje-su-savimi pažįsta save ir trokšta savęs, *kaip galimo atkartoti baigtinybėje.* Todėl jo būtis-su-savimi kartu yra pasaulio ir žmogaus kūrimas, globa, *apvaizda ir* atbaiga (pasaulis yra žmogaus vardan). Kūrinys skleidžiasi laike kosmoso, gamtos ir žmonijos praeities ir ateities pavidalu. Dieve tai yra absoliučios būties-su-savimi nekintamas ir amžinas Dabar. Būtis-su-savimi save pažįsta ir savęs trokšta (save myli) taip, kad, laisvai pažindama save kaip atkartojamą pasaulyje ir trokšdama savęs (mylėdama save), pažįsta pasaulį (ir trokšta jo) kaip savo pačios atvaizdą į save pačią, kaip to pasaulio atbaigą. Tuo būdu Dievas kaip kūrinijos viršūnę kuria protingą ir laisvą žmogų, kad šis pasirinktų Dievą kaip galutinę prasmę ir kad Dievas būtų žmogui laimė ir tobula atbaiga.

Glaustai išnagrinėjome svarbiausius filosofinių mokymų apie Dievą - pagoniškojo ir krikščioniškojo neoplatonizmo, arabiškosios, žydiškosios ir krikščioniškosios scholastikos, taip pat Naujųjų laikų mąstymo - motyvus. Dievas, kurį apmąsto filosofija, dažnai *vadinamas filosofų Dievu* (PASCAL) *ir priešpriešinamas Apreiškimo Dievui.* Be abejonės, tikėjimas apsireiškusiu Dievu labai skiriasi nuo filosofijos, o jų santykis yra svarbus filosofijos ir teologijos klausimas.

Pabaigai nurodysime kai kurias dažnai vartojamas sąvokas:

- o *Teizmas:* teigiama, kad Dievas yra nuo pasaulio skirtingas, jį kuriantis ir saugantis (apvaizda) Absoliutas, amžinasis žmogaus Tu.
- o *Politeizmas:* teigiama, kad egzistuoja daug dievų.
- o *Monoteizmas:* teigiama, kad egzistuoja vienintelis Dievas.
- o *Deizmas:* pripažįstamas pasaulį kuriantis Absoliutas, bet neigiama, kad Dievas pasaulį saugo ir apvaizda jį valdo.
- o *Panteizmas:* teigiama, kad pasaulis vienaip ar kitaip sutampa su Dievu.

122 Dievo klausimas savimonės filosofijoje

Perėję prie transcendentalinės refleksijos (4.1), iš karto atsiduriame priešingoje pozicijoje, lyginant su būties filosofijos mokymu apie Dievą. Dievo problema savimonės filosofijoje nepanaikina jos būties filosofijoje. Tačiau ji formuluojama (PLATONO trikampio prasme), remiantis kitu pagrindu. Abi filosofinės refleksijos kryptys, kaip ne kartą buvo parodyta, viena kitą papildo.

122.1 Kantas: būties filosofijos Dievo įrodymo kritika

Tarp ontologinės ir transcendentalinės refleksijos neišvengiamai kyla šis prieštaravimas:

- Klausdamas *ontologiškai* apie patyrimo sąlygas *būtyje*, tam tikra prasme "užmirštu", kad visa tai, kas duota patyrime, tampa duotybe *subjekto* (Aš) pažinimo dėka. Aš esu tam tikru požiūriu nekritiškas būtybės būties atžvilgiu.
- Klausdamas *transcendentaliai* apie patyrimo sąlygas *subjekte,* panašiu būdu "užmirštu", kad patyrime *būtis* tampa reiškiniu. Tokią "būties užmarštį" transcendentalinėje refleksijoje atitinka "subjekto užmarštis" ontologinėje refleksijoje.

Jau žinome, kad KANTAS savo transcendentalinėje filosofijoje proto teorinį taikymą apribojo *su stebimais susijusia intelekto veikla.* ("Man teko pašalinti žinojimą, kad išlaisvinčiau vietą tikėjimui..."). Iš to būtinai išplaukia "Dievo įrodymų" būties filosofijoje (7.2.1.1) kritika, nes išnagrinėtuose argumentuose (kosmologiniame ir teleologiniame) *protas peržengia to, ką galima stebėti, ribas.*

> Vadinasi, būna samprotavimų, neturinčių jokių empirinių premisų, kuriais mes iš ko nors mums žinoma darome išvadą apie kažką kita, kieno sąvokos neturime ir kam vis dėlto dėl neišvengiamos regimybės priskiriame objektyvų realumą. Todėl tokias išvadas jų rezultato požiūriu veikiau reikia vadinti *bergždžiais išvedžiojimais,* o ne samprotavimais... (GPK B 397//291).

Tokios išvados transcendentalinės filosofijos požiūriu yra neteisėtos, nes intelekto apriorinės kategorijos bei pagrindiniai teigimai (4.3.2.2.1) čia taikomi *transcendentiškai,* vadinasi, taip, kad kėsinasi "nugriauti visus tuos pasienio stulpus ir leistis į visai naują sritį, kuri nepripažįsta jokios demarkacijos" (B 352/7 265). Anot KANTO, argumentas neteisėtas todėl,

- kad jis *yra pagrįstas priežastingumu.* Priežastingumo principui, kuris yra su stebėjimu susijęs apriorinis transcendentalinis teiginys, pripažįsta-

mas transcendentinis taikymas. Tuo pačiu iŠ empirijos žengiama į ne-empiriją;

- o kad taiko *aukščiausios būtybės,* kuriai priskiriama egzistencija, *sąvoką;* nepastebima, kad ši sąvoka yra tik *mūsų* sąvoka, kuri be stebinio yra tuščia ir kuriai todėl negalima pripažinti realaus egzistavimo.

KANTO kritika remiasi principiniu transcendentalinės ir ontologinės refleksijų supriešinimu.

Abu filosofavimo bodai yra būtini. Ontologinė analizė atveda prie *substancijos* ir ją apimančių ontologinių perskyrų. Transcendentalinė analizė atveda prie *subjekto* ir jo apriorinių apibūdinimų. Tačiau abu filosofavimo būdai yra vienpusiški. Dievo problema, kaip ją formuluoja ontologinė analizė, yra negalima transcendentalinės analizės požiūriu. Kita vertus, pasirodo, kad transcendentalinė analizė, nors kitu keliu, taip pat atveda prie Dievo problemos. Tad KANTO kritika nukreipta pirmiausia prieš racionalistinį "Dievo įrodymų" formulavimą, reikalaujantį įgimtas idėjas bei principus vienodai taikyti baigtinybei ir Dievui ("jusliškumo - antjusliškumo perskyra", "šmėkliška metafizika", plg.4.1.3,4.2.3.2). Klasikinis (neoplatoninis ir scholastinis) mokymas apie Dievą atmeta tokį reikalavimą savo analogijos teorijoje (7.2.1.2). Šiuo atžvilgiu neoplatonizmo ir scholastikos požiūris sutampa su KANTO pozicija: Dievas nėra objektas, kurį galima apibūdinti mūsų kategorijomis ir principais.

1222. **Dievas kaip reguliatyvinė idėja**

KANTO manymu, tokios "neišvengiamos regimybės" (7.2.2.1) - remiantis patyrimu, daryti išvadas apie Dievą - pagrindas yra *pačiame prote.* Protas jau *apriori turi idėjas* (4.3.2.2.2), intelekto veiklą nukreipiančias į patyrimo totalumą. Tokios yra *pasaulio, sielos* ir *Dievo* idėjos. Jų negalima taikyti konstitutyviai. Vadinasi, jos neleidžia daryti išvados apie idėjas atitinkančių objektų realų egzistavimą. Priešingai -tokios idėjos yra *reguliatyvios.* Jos nukreipia intelekto veiklą į totalumą kaip tikslą. Dievas, kaip teorinio proto reguliatyvi idėja, nukreipia intelektą į viską apimantį, tikslingą daiktų vienumą "ir spekuliatyvusis proto interesas verčia visą pasaulio architektoniką traktuoti taip, tarytum ji būtų kilusi iš aukščiausiojo proto ketinimo" (GPK B 714//481).

Tad būties filosofija nurodo Dievą kaip egzistuojančio pasaulio būtiną sąlygą, o savimonės filosofija supranta jį kaip apriorinę, idealią sąlygą, kuri suteikia patirtiniam pasauliui transcendentalinėje konstitucijoje visa apimantį, tikslingą vienumą. Vadinasi, 'čia kalbama apie vienos problemos dvi puses. Abiem atvejais Dievas suprantamas kaip patiriančio buvimo-pasaulyje galutinė teorinė sąlyga. Kartu, oponuojant empirizmui, pabrėžiama, kad Dievo klausimas iš principo *nėra empirinė problema.* Todėl empiriniai mokslai kaip tokie iš principo nieko negali pasakyti apie Dievą: nei įrodyti Dievą, nei jį paneigti. KANTAS daro tokią išvadą:

Tad jei klausiama (turint omenyje transcendentalinę teologiją), *pirma,* ar egzistuoja kas nors skirtinga nuo pasaulio, kas yra pasaulio tvarkos ir jo sąryšio pagal visuotinius dėsnius pagrindas, tai atsakymas toks: be *abejonės.* Juk pasaulis yra reiškinių suma, vadinasi, turi egzistuoti transcendentalinis, t.y. galimas mąstyti tik grynuoju intelektu, jo pagrindas. *Antra,* jei klausiama, ar ši esybė yra substancija, pasižyminti didžiausiu realumu, būtinumu ir t.t, tai aš atsakau, *kad šis klausimas neturi jokios reikšmės.* Juk visos kategorijos, kurias pasitelkęs aš bandau susidaryti tokio objekto sąvoką, taikomos tik empiriškai ir neturi jokios prasmės, jei jos taikomos ne galimo patyrimo objektams, t.y. ne jutimais suvokiamam pasauliui. Už šios srities jos tėra pavadinimai sąvokų, kurias galima tarti esant, bet kuriomis nieko negalima suprasti. Pagaliau, *trečia,* jei klausiama, ar mes galime bent mąstyti šią nuo pasaulio skirtingą esybę pagal *analogiją* su patyrimo objektais, tai atsakymas toks: *žinomu,* bet tik kaip objektą idėjoje, o ne realybėje, būtent tik kiek jis yra mums nežinomas pasaulio sąrangos sisteminio vienumo, tvarkos ir tikslingumo, kuriuos protas turi padaryti savo gamtos tyrimo reguliatyviuoju principu, substratas [= pagrindas]. Dar daugiau, mes galime be baimės ir nenusipelnydami priekaištų tarti šioje idėjoje tam tikrą antropomorfiškumą [= priskirti jai žmogiškų savybių], naudingą minėtajam reguliatyviajam principui. Juk tai visada yra tik 'idėja, tiesiogiai susijusi ne su nuo pasaulio skirtinga esybe, bet su pasaulio sisteminio vienumo reguliatyviuoju principu, ir tai tik per jo schemą, būtent per aukščiausios inteligencijos, sukūrusios šį vienumą pagal išmintingus sumanymus, schemą. Dėl to negalima mąstyti, kas šis pasaulio vienumo pirminis pagrindas yra pats savaime, bet galima tik mąstyti, kaip mes turime pasinaudoti juo arba veikiau jo idėja sisteminiame proto taikyme pasaulio daiktams. (GPK B 723-724 // 48^487)

KANTAS pabrėžia, kad negalima perkelti su stebėjimu susijusių mūsų intelekto sąvokų (kategorijų) Dievui, ir kartu pasisako prieš intelektualistinę racionalizmo metafiziką ("šmėkliška metafizika", 7.2.2.1 pabaiga, plg.4.1.3,4.2.3.2). Jis akcentuoja, kad *analoginė kalba* yra vienintelė filosofijos galimybė kalbėti apie Dievą. KANTO pozicija šiuo atžvilgiu sutampa su būties filosofijos mokymu apie Dievą.

1223 **Dievas kaip praktinis postulatas**

KANTO savimonės filosofija atveda prie Aš kaip *laisvės* (6.1.3). Ji pripažįsta *praktikos pirmenybę,* t.y. atskirų mokslų viso teorinio pažinimo pajungimą praktiniams tikslams. Todėl KANTO mokymo apie Dievą centras yra praktinė filosofija. Turima omenyje galimybė mąstyti *Dievą kaip praktinį postulatą,* t.y. parodyti, *kad Dievo buvimas sąlygoja mūsų praktikos prasmingumą.*

Dievo buvimo postulatas KANTO filosofijoje glaudžiai susijęs su tuo, ką pavadinome *etiniu paradoksu* (6.3.5.3).

Pateikiame argumentacijos santrauką: Žmogus pagal savo esmę siekia *aukščiausiojo gėrio* (6.3.5.2), vadinasi, savirealizacijos visose praktikos plotmėse (6.3.5.1-2), laimingo ir sveiko gyvenimo tobuloje visuomenėje (="geriausiame pasaulyje")- Tačiau žmogus *pats* gali realizuoti tik vieną šio aukščiausiojo gėrio aspektą, būtent - *dorovę,* t.y. moralinį tobulumą. Tuo tarpu aukščiausiasis gėris apima ne tik dorovę, bet ir *visu siekių išsipildymą,* t.y. moralinį

tobulumą atitinkančią laimę. Bet laimė tik iš dalies priklauso nuo žmogaus elgesio (pvz., sveikata, išorinės aplinkybės ir t. t.). Kyla klausimas: ar apskritai galima visa apimanti, žmogaus esmę atitinkanti savirealizacija (aukščiausiasis gėris), jei žmogus aukščiausiąjį gėrį praktikoje gali realizuoti *tik iš dalies"]* Ar galima žmogaus praktiką suvokti kaip prasmingą, jei aukščiausiasis gėris, kurio jis siekia, iš dalies (vadinasi, jo siekių išsipildymo atžvilgiu) virsta iliuzija? Jeigu žmogaus praktiką norime suvokti kaip prasmingą, turime postuluoti galimybę, kad aukščiausiasis gėris gali būti pasiektas, vadinasi, kad žmogus galiausiai pasieks jo moralumą (dorovę) atitinkančią laimę (visų siekių išsipildymą). Tačiau tai įmanoma tik tuo atveju, *jei yra Dievas.*

> Tad aukščiausiojo išvestinio gėrio (geriausio pasaulio) galimybės postulatas kartu yra ir aukščiausiojo pradinio gėrio, būtent Dievo buvimo, tikrumo postulatas. (PPK A 266 // 149). Pareigai čia priklauso tik pastangos įgyvendinti aukščiausiąjį gėrį pasaulyje ir prisidėti prie šio gėrio, kurio galimybę, vadinasi, galima postuluoti; bet mūsų protas šią galimybę gali mąstyti tik tarės esant aukščiausiąją inteligenciją, tad jos egzistavimo pripažinimas susijęs su mūsų pareigos įsisąmoninimu ... (Ten pat).

Su Dievo buvimo postulatu glaudžiai susijęs *nemirtingumo postulatas.*

Būtinumas postuluoti Dievo buvimą, *kaip praktikos prasmingumo sąlygą,* filosofijoje buvo daug kartų nagrinėtas ir interpretuotas.

Keli pavyzdžiai:

- Žmogus siekia gyventi prasmingai. Kadangi žmogaus dvasia iŠ esmės skleidžiasi *visumos horizonte* (5.4.1), tai jo prasmės siekimas *transcenduoja* (= peržengia) kiekvieną baigtinę prasmę. Jeigu žmogaus siekis gyventi prasmingai pats privalo būti prasmingas, t.y. turi turėti galutinį prasmingą tikslą, tada turi būti tiesiog *absoliuti prasmė,* kurioje išsipildys žmogaus troškimas gyventi prasmingai.

  PLATONO filosofijoje Erotas (6.3.4) pereina įvairius prasmės lygius (= grožio pakopas), kol galiausiai nemirtingame dieviško grožio regėjime atranda ramybę ir *tobulybę.* Žinome garsius AUGUSTINO žodžius: "Tu sukūrei mus sau ir nenurims mūsų širdis, iki neras atilsio Tavyje" (Išp. I, 1). TOMAS nurodo, kad tik palaimingas Dievo regėjimas tobulybėje *(visio beatifica)* gali būti prasmingas tikslas, kurio žmogus siekia pagal savo esmę. Savo ruožtu kiekvienas kitas mąstomas prasmingas tikslas tampa reliatyvus.

- Pradiniu tašku gali būti pasirinktas ir kategorinis *sąžinės* reikalavimas. J. H. NEWMANNAS taip samprotauja:

  > Jeigu tokių sielos judesių priežastys nepriklauso regimam pasauliui, tai objektas, kurio link jie nukreipti, turi būti antgamtinis ir dieviškas. Taigi sąžinė yra tinkamas būdas mūsų dvasioje įspausti aukštesnio valdovo atvaizdą, tokio teisėjo, kuris botų šventas, teisingas, galingas, visaregis, atlyginantis. (77).

- Su Dievo buvimo postulatu KAISTI o filosofijoje glaudžiai susijęs ir toks samprotavimas. Turi būti galimas *teisingumas, apimantis visas praktikos sritis.* Sąžinė, dorovė ir pozityvioji teisė negali atstovauti toliau universaliam teisingumui, nes jos pačios nuo jo priklauso. Jei galimas toks viską apimantis teisingumas, tai turi egzistuoti Dievas.

73,3 **Dievo klausimas dvasios filosofijoje**

1.8.5 skyrelyje buvo parodyta, kad dvasios filosofija pretenduoja įveikti būties ir savimonės filosofijų vienpusiškumą ir suvienyti abi filosofinės refleksijos puses. Dvasios filosofija nori suvienyti šias puses, remdamasi savo principu - idėja, absoliutine dvasia, *Dievu,* kaip būties ir pažinimo principu.

Klasikinis pavyzdys yra PLATONAS. Jis remiasi faktu, *kad yra galimas teisingas patyrimas.* Tačiau žinome, kad *juslumas* (1.8.2) negali išspręsti patyrimo ir pažinimo problemų. Jeigu galimas teisingas patyrimas, tai jo prielaida nėra *subjekto ir būtybės* sąveika, t.y. tarsi kažkas "iš išorės" "įeitų" į subjektą (atspindžio teorija, plg. 4.1.2). Priešingai - teisingas patyrimas suponuoja dvi patyrimo vyksmo prielaidas (1.8.3):

- Pažįstantysis *subjektas* suponuoja "prisiminimą" *(anamnesis* - apšvietimas): subjektui yra "įgimtos" amžinos idėjos ir tiesos.
- Pažįstamoji *būtybė* suponuoja "dalyvavimą" *(methexis):* būtybės sandara atitinka minėtų *idėjų ir tiesų* sandarą.

Jeigu, nepaisant subjekto-objekto perskyros (kurios negali panaikinti juslumas), teisingas patyrimas yra galimas, tai jo prielaida yra *abiejų pusių absoliuti tapatybė.*

Šią absoliučią tapatybę, kaip prisiminimo ir dalyvavimo sankirtą, PLATONAS pavadino *gėrio idėja.* Su ja prisiminimu susiejamas pažinimas ir ją atvaizduoja egzistuojantys daiktai. Ji yra grožis, kuriame Erotas pasiekia ramybe, (6.3.4). Tokios prielaidos leidžia dvasios filosofijai *reikalauti, kad, remiantis Absoliutu, subjektas (savimonės filosofija) ir substancija (būties filosofija) būtų mąstomi drauge.* Remiantis dvasios filosofijos principu, jų' santykis suprantamas kaip *dialektinis* (3.2.1.1).

PLATONAS viename vėlyvame kūrinyje ("Sofiste") dievišką idėją pradėjo aiškinti kaip gyvą, protingą, absoliučią būtį, o filosofiją - kaip šios absoliučios būties mąstymo mąstymą. Visa dvasios filosofija įsitikinusi, kad mūsų mąstymas taip susietas su Dievo mąstymu, jog filosofija galima kaip Dievo mąstymo mąstymas. Vadinasi, jei, anot krikščioniškojo neoplatonizmo, Dievas yra "mums arčiau už mūsų pačių vidujybę", tai "žmogaus vidujybėje gyvena [dieviška] tiesa" (AUGUSTINAS). Tą»patį teigia ir racionalistai, kalbėdami apie įgimtas idėjas ir tiesas (DESCARTES, SPINOZA). Užbaigtą pavidalą dvasios filosofija įgavo HĖGELIO absoliutinėje sistemoje.

Visos dvasios filosofijos pagrindinė problema yra klausimas, kaip galima pagrįsti reikalavimą: absoliuto požiūriu mąstyti ir subjektą (Aš), ir substanciją (būtį) kartu. Kaip "mūsų" žmogiškas mąstymas gali mąstyti absoliutų mąstymą? Mes jau žinome, kad PLATONAS aiškino anamnezę mitu, pagal kurį sielos prieš įsikūnydamos regėjo idėjų pasaulį (1.8.3). *Krikščionybė* tokį reikalavimą suprato kaip *tikėjimo reikalavimą* (AUGUSTINO *Credo ut intel-*

ligam - Tikiu, kad suprasčiau, 1.4.2 Pabaiga). Žemiau pateikiamas HĖGELIO tekstas iš istorijos filosofijos paskaitų iliustruoja tokį *Credo ut intelligam:*

Tačiau paminėjęs dieviškosios apvaizdos plano pažinimą apskritai, aš priminiau reikšmingą mūsų laikams klausimą, būtent, - galimybę pažinti Dievą arba greičiau... virtusį prietaru mokymą, pagal kurį Dievo pažinti negalima. Visiškai priešinga Šventajam Raštui, skelbiančiam kaip aukščiausiąją pareigą ne tik mylėti Dievą, bet jį ir pažinti, šiandien vyraujanti nuomonė, neigianti paties Šventojo Rašto žodžius, būtent, kad Dvasia veda į tiesą, kad ji pažįsta visus daiktus ir įsiskverbia net į Dievybės gelmes. Tvirtinimas, kad dieviškoji esmė yra neprieinama mūsų pažinimui... naudingas ta prasme, kad, juo remiantis, galima pasitenkinti savo paties supratimu. Drauge tampa nebūtina savo pažinimą sieti su tuo, kas dieviška ir teisinga... Krikščionybėje Dievas apsireiškė, t.y. jis suteikė žmogui galimybę sužinoti, kas jis yra. Tuo būdu jis jau nebėra užsidaręs ir slaptingas. Kartu su galimybe pažinti Dievą mums teko ir pareiga tai daryti. Dievas nori, kad jo vaikai botų ne bejausmiai ir tuščiagalviai, o tokie, kurie, patys turėdami vargdienio dvasią, būtų turtingi jo pažinime ir labiausiai vertintų tik šį Dievo pažinimą. Mąstančios dvasios vystymasis, kurio pradinis taškas buvo minėtas dieviškos esmės apsireiškimas, turi pagaliau pasiekti, kad ir mintis suvoktų tai, kas prieš tai buvo parodyta jaučiančiai ir vaizdiniais suvokiančiai dvasiai. (IF WW. XI. 40 f.).

7.23.1 **Ontologinis** argumentas

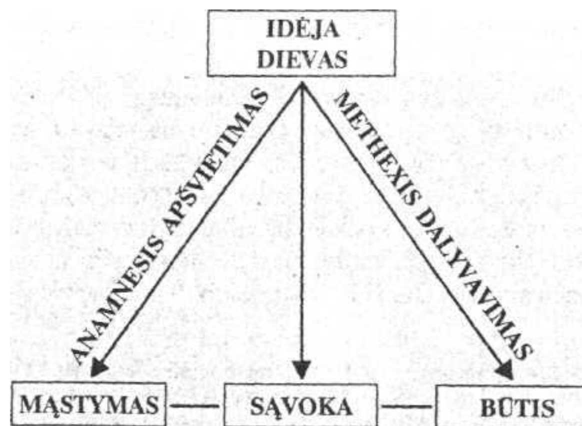
Taip KANTO pavadintas argumentas filosofinėje tradicijoje buvo formuluojamas įvairiai. Tačiau nepakito jo pamatinė idėja: *jeigu mąstymas per prisiminimą yra susijęs su Absoliutu, tai sąvokos ir tiesos, kurias jis būtinai sudaro, yra ne tik šio mąstymo tiesos ir sąvokos, bet turi ir ontologinius atitikmenis.* Remdamasis tokiu ryšiu, mąstymas mąsto šias sąvokas ir tiesas kaip paties Dievo mąstymą (ir subjektinio, ir objektinio kilmininko prasme).

Argumento pirmtaku galėtų būti pripažintas toks AUGUSTINO samprotavimas: mąstymas atranda nekintančias ir amžinas tiesas. Jos negali remtis nei kintančiu patyrimu, nei mumis pačiais, nes mes atrandame jas jau duotas. Jos turi remtis kažkuo aukštesniu už mus. Tokia amžinųjų tiesų karalystė remiasi Dievu kaip viena ir vienintele tiesa, kuri yra amžinų tiesų įvairovės pagrindas.

Neik laukan, atsigręžk į save patį! Žmogaus viduje gyvena tiesa. Jeigu atrandi, kad tavo prigimtis pernelyg permaininga - palik ją! O dabar pagalvok, kad net palikus prigimtį, lieka protinga siela. Taigi sieki to, iš kur ateina Šviesos spindulys, apšviečiantis tavo protą. Nes ką gi pasiekia tas, kuris teisingai naudojasi protu, jeigu ne tiesą? Juk tiesa nėra paties proto padarinys, bet ji yra tai, ko visi, kurie naudojasi protu, siekia. Tad žiūrėk, - tai visų aukščiausias sutapimas, ir tu su tiesa taip pat sutampi. Pripažink, kad nesi, kas yra ji. Nes ji pati savęs neieško, o tu ieškodamas nori ją pasiekti; ir ne matuodamas erdvę, o skatinamas dvasios troškulio. Todėl vidinis žmogus gali su ja, jame gyvenančia, sutapti ne per žemus ir kūniškus, o aukštesnius ir dvasinius malonumus (TR, 39).



Gottfried Wilhelm Leibniz, gimė 1646 m. Leipcige, mirė 1716 m. Hannoveryje. Vienas paskutiniųjų universaliųjų mokslininkų. Savo filosofijoje tęsia racionalizmo tradiciją, kita vertus, jo monadų teorija susišaukia su Aristotelio ontologija.



43 pieš.: Ontologinis argumentas

Tiesos, kurias atrandame mąstyme (pvz., logikos ir matematikos tiesos), pagrįstos apšvietimu (iliuminacija), kurį teikia dieviškoji tiesa. Ši gyvena žmogaus viduje. Ir ta pati tiesa, kurioje buvo sukurti dangus ir žemė, yra mūsų vidaus mokytoja. Kadangi mąstyme atrasta tiesa yra dieviškos kilmės, ji turi ontologinį atitikmenį.

Pirmasis ontologinį argumentą suformulavo AN'ZELMAS KENTERBERIETIS (1033–1109). Jis argumentuoja taip: mes turime sąvoką Dievo, kaip kažko, "už ką nieko didesnio negalima sugalvoti" *(aliquid quo nihil maius cogitari possit)*. Šią sąvoką supranta kiekvienas, net beprotis. Bet ne kiekvienas įžvelgia, jog tai, "už ką nieko didesnio negalima sugalvoti", dar ir egzistuoja.

> Taigi ir minėtas beprotis yra priverstas pripažinti, jog yra prote kažkas, už ką nieko didesnio negalima sugalvoti, nes, girdėdamas šiuos žodžius, supranta juos, o tai. ką supranta, yra prote. Tačiau tai, už ką nieko didesnio negalima sugalvoti, negali būti vien tik prote. Juk, jeigu yra vien tik prote, galima pagalvoti, kad yra iš tikrųjų, o tai jau yra daugiau negu būti vien tik prote. O jeigu tai, už ką nieko didesnio negalima sugalvoti, yra vien tik prote, tai tas, už ką nieko didesnio negalima sugalvoti, yra tai, už ką galima sugalvoti kažką didesnį. O tokiu būdu negali būti. Taigi nėra jokios abejonės, jog tai. už ką nieko didesnio negalima sugalvoti, egzistuoja ir prote, ir iš tikrųjų (Proslogionas, 2//FIChrV358).

Tuo būdu, remiantis sąvoka, (kuri yra prote), daroma išvada apie tikrovę. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog čia paprasčiausias gudravimas. Tačiau A.\-

ZELMĄ reikėtų suprasti, remiantis AUGUSTINU. Juk protas (taip pat bepročio), kuris būtinai susidaro Dievo sąvoką ir ją supranta, nėra tik mūsų subjektyvus protas, bet per prisiminimą (anamnezę) susietas su dieviškąja tiesa ir jos apšviestas protas. Todėl jo turima Dievo sąvoka nėra vien tik sąvoka, bet sąvoka, kilusi apšvietimo dėka kaip subjekto ir substancijos tapatybė. Todėl ši sąvoka implikuoja Dievo buvimą.

ANZELMO (ontologinį) argumentą perėmė ir išsamiai suformulavo DESCARTES ir LEIBNIZAS. Ypač jis svarbus HEGELIUI, kuris savo sistemoje siekė ontologinę refleksiją (kaip ją suprato ARISTOTELIS) ir transcendentalinę (kaip ją suprato KANTAS) dialektiškai mąstyti kartu, t.y. absoliutinės dvasios požiūriu, ir, tuo remiantis, mąstyti substanciją (methexis) kaip subjektą (anamnesis). Substancijos ir subjekto dialektinę vienybę jis pavadino *sąvoka*.

> Mąstant apie sąvoką, pirmiausia reikia atsikratyti minties, esą ji yra kažkas, ką turime tik mes, ką mes padarome tik savyje. Sąvoka yra daikto, gyvos būtybės siela, tikslas. Tai, ką vadiname siela, yra sąvoka. Ir dvasioje, sąmonėje sąvoka kaip tokia įgauna egzistenciją kaip laisva sąvoka, skirtinga nuo savo realybės kaip tokios: sąvoka savo subjektyvume. (RFWWXVI,544)

> Sąvoka yra tai, kas gyva, yra savęs pačios įtarpinimas savimi; vienas iŠ jos apibrėžimų taip pat yra būtis. (543)

Ontologinis argumentas persmelkia visą HĖGELIO sistemą.

1232 **Ontologinio** argumento **kritika**

Ontologinis argumentas yra teisėtas tik dvasios filosofijos rėmuose. Kadangi dvasios filosofijos reikalavimas visada galiausiai pagrindžiamas *Credo ut intelligam (*= Tikiu, kad suprasčiau), tai nuosekliai filosofiškai jo pagrįsti negalima. Būties ir savimonės filosofijos požiūriu ontologinis argumentas yra neteisėtas. Dabar aišku, kodėl TOMAS (iŠ būties filosofijos pozicijų) ir KANTAS (iš savimonės filosofijos pozicijų) šį argumentą atmetė.

TOMAS taip argumentuoja prieš ANZELMĄ:

> Tarkime, jog kiekvienas gali suprasti, kad pavadinimas "Dievas" žymi tai, kas pasakyta ("už ką nieko didesnio negalima sugalvoti"). Tačiau iš to, kad suprantame, ką reiškia pavadinimas, negalima daryti išvados, kad toks dalykas egzistuoja tikroviškai, o ne vien kaip intelekto sąvoka. Tačiau negalima tarti, kad kas nors yra tikroviškai, jeigu tikroviškai nėra "to, už ką nieko didesnio negalima sugalvoti". (TV 1,2, 1 ad 2)

KANTAS argumentuoja šitaip:

> B subjekto X analizės aš niekada negaliu išvesti jo egzistavimo kaip predikato. Vadinasi, teiginys "X egzistuoja" visada yra sintetinis. Būtis apskritai "nėra realus predikatas, t.y. jis nėra sąvoka kažko, kas galėtų būti prijungta prie daikto sąvokos. Ji yra tik daikto arba tam tikrų apibrėžtumų pačių savaime pripažinimas egzistuojant" (PK B 626 // 427), Tuo

būdu, kad ir kaip būtų gautas X, jo egzistavimas arba neegzistavimas nėra X realus predikatas ir todėl niekada iš X neseka. "Taigi tame, kas tikra, glodi ne daugiau negu tame, kas vien tik galima. Šimte tikrų talerių yra nė kiek ne daugiau negu šimte galimų talerių" (ten pat). Todėl taip pat (vien tik) iš Dievo sąvokos niekada negali išplaukti jo egzistavimas.

HĖGELIS į tai atsako:

Kasdieniame gyvenime šimto talerių vaizdinys vadinamas sąvoka. Bet tai nėra sąvoka, o tik mano sąmonės turinio apibrėžimas. Koks nors abstraktus juslinis vaizdinys (sakysim, "žydras") arba intelekto apibrėžimas, kuris yra mano galvoje, gali, žinoma, neturėti būties. Bet tuo pačiu jo negalima vadinti *sąvoka.* Sąvoką (juo labiau absoliučią sąvoką, sąvoką savyje ir sau, Dievo sąvoką) reikia traktuoti kaip tokią. Tokia sąvoka turi būtį kaip savo apibrėžimą. (RF, WW XVI, 542).

Dvasios filosofijos problematika pasirodo ne tik teologinio *Credo ut intelligam* kontekste, bet ir *sekuliarizuota (* — pažodžiui: supasaulinta, čia: atsisakiusia teologinės prasmės) forma. Marksistai mano, kad kiekvieną filosofinę refleksiją absoliučiai sąlygoja ir apriboja žmogaus, kaip rūšies būtybės, materialinė-ekonominė praktika. Filosofija tėra šios praktikos atspindys. *Scientizmas* (pvz., neopozityvizmas, 2.2.3) suabsoliutina tam tikrų metodų ir mokslų idealą bei pajungia jo reikalavimams filosofiją.

73 Nuorodos

Naujojoje filosofijoje gausu bandymų filosofiškai kalbėti apie Dievą. Nurodysime kai kuriuos iš jų:

o KIERKEGAARDAS (2.1.1) apibrėžia žmogaus egzistavimą kaip paradoksą, vedantį į baimę ir nusivylimą. Tuo egzistavimas nurodo į Dievą:

štai formulė, kuri aprašo asmens būseną, kai neviltis yra nugalėta: santykyje su savimi pačiu ir troškime būti pačiu savimi- asmuo aiškiai suvokia, jog remiasi jį laikančia galia (11,33).

o *Aš-Tu filosofijoje* apie Dievą kalbama kaip apie Tu, kuris niekada negali būti beasmenis kaip daiktas (Tai) (4.4.3).

Pasak G. MARCELIO, Dievas yra Tu, su kuriuo aš galiu kalbėti apie visus dalykus, bet kuris niekada netampa beasmeniu, tai absoliutus dialogo partneris, besąlyginis mano ištikimybės ramstis. M. BUBERIS teigia: "Pratęstos santykių linijos susikerta amžinajame Tu. Kiekvienas atskiras Tu yra žvilgsnis į Jį". (128).

o K. JASPERSUI Dievas yra aprėpiančioji transcendencija, absoliučiai neįsivaizduojama ir paslėpta. Tačiau visi įvykiai yra transcendencijos šifrai, leidžiantys ją mums įžvelgti dabartyje. Savo egzistencija žmogus aiškinasi šiuos šifrus. Esminis transcendencijos šifro bruožas yra tai, kad bet kokia žmogaus veikla pasmerkta žlugti.



Antanas Maceina, gimė 1908 m. Bargene, netoli Prienų, mirė 1987 m. Miunsteryje. Vienas iškiliausių lietuvių filosofų. Patyrė egzistencijos filosofijos ir filosofinės antropologijos įtaką. Plėtojo savo mokytojo S. Šalkauskio apmestą katalikišką kultūros koncepciją, sukūrė gana originalią religijos filosofiją, iškėlė gimtosios kalbos reikšmę tikram filosofavimui.

o *Fenomenologai* (2.1.1) parodo, kad šventybė ir ne-šventybė yra visiškai savita vertybių grupė, susijusi su savita vertybės pajauta. Plačiai yra žinomas R. OTTO bandymas, remiantis religijų istorijos medžiaga, išryškinti įvairius vertybių, susijusių su šventybe ir dieviškumu, pajautos būdus.

o R. GUARDINI remiasi religiniu patyrimu. Gamtos išgyvenimai, gyvenimo aplinkybės, daiktų baigtinumas ir kintamumas mums leidžia patirti Dievą, įžvelgti dieviškumą baigtinybėje. Daiktai simbolizuoja dieviškumą.

Pažymėtina, kad kai kurie mokslininkai taip pat mėgina spręsti Dievo klausimą. Empirinės teorijos (pvz., entropijos teorija, pirminio sprogimo teorija) suprantamos šiuo atveju kaip "Dievo gamtamokslinio įrodymo" atramos taškas.

Remdamosi mokslinėmis-teorinėmis (4.6) prielaidomis, empirinės teorijos operuoja stebėjimais, aiškinimais ir prognozėmis. Bet visa tai lieka empirijos srityje. Dievo problema empirinėse teorijose iš principo negali iškilti. Dievo buvimas nėra empirinė problema. Tačiau gamtotyrininkai yra ne tik teoretikai, apsiribojantys tam tikrais empiriniais metodais, bet ir *žmonės,* klausiantys apie ontologines ir transcendentalines sąlygas to, ką jie daro kaip mokslininkai. Tai padeda suprasti jų samprotavimus apie Dievą. Jų argumentacija iš esmės sutampa su būties filosofijos kosmologiniu ir teleologiniu argumentais (7.2.1.1). Jie juos iliustruoja empirinių teorijų modelių konstrukcijomis.

Istorinis-etnologinis argumentas. Dievas turi egzistuoti, nes žmonės visada tikėjo Dievu arba dievais. Šis argumentas neįtikina. Lygiai taip pat pagrįstas ir priešingas argumentas, kurį skelbia religijos kritikai. Jei žmonės visada tikėjo Dievą arba dievus, tai reiškia, kad žmonija iki šiol turėjo vaikišką (klaidingą) sąmonę.

12 ir *73* skyrių santrauka

- Dievo klausimas *būtiesfilosofijoje* sprendžiamas, susiejant ontologinę analizę su priežastingumo principu. *Kosmologinis* (kodėl yra būtis, o ne greičiau niekas?) ir *teleologinis* (kodėl yra kosmosas, o ne chaosas?) argumentai yra *argumentai, paremti priežastingumu** Remdamiesi tuo, kas sąlygota, jie nurodo j tai, kas besąlygiška. *Analogiškai kalbėti* apie Dievą reiškia kalbėti apie jį perkeltine prasme, t.y. remiantis mums žinoma baigtinybe ir tuo, kas sąlygota. Analoginės kalbos metodas leidžia būties filosofijai apibrėžti Dievą kaip gryną, begalinį ir amžiną pačios būties aktą, kuris yra tobulos būties-su-savimi absoliuti dvasia ir kuri save pažįsta ir savęs trokšta kaip atkartojamos baigtinybėje.

- *Savimonės filosofija* iš transcendentalinių pozicijų kritikuoja būties filosofijos argumentus. Transcendentaliniu požiūriu priežastingumo principas yra su patyrimu susijęs apriorinis teiginys. Vis dėlto savimonės filosofija apie Dievą kalba. Čia jis suprantamas kaip teorinio proto *reguliatyvi idėja* ir praktinio proto *postulatas.*
- Būtina *dvasios filosofijos* sąlyga yra dieviškasis Absoliutas. Norėdami jį suprasti, turime ontologinę ir transcendentalinę refleksijas mąstyti kartu. Kaip krikščioniškoji filosofija, ji remiasi principu: *Credo ut intelligam.* Svarbiausias dvasios filosofijos argumentas yra *ontologinis,* kuriuo iš Dievo sąvokos išvedamas jo buvimas. Būties ir savimonės filosofijų rėmuose šis argumentas neįtikina.
- *Naujojoje filosofijoje* egzistuoja daug bandymų kalbėti apie Dievą. Apie jį kalbėti verčia neviltis ir egzistencijos trapumas. Jis gali būti suprantamas kaip Tu, niekada negalintis virsti daiktu, kaip savitos vertybės pajautos koreliatas, kaip tai, ką galima patirti daiktuose, simbolizuojančiuose dieviškumą.

7.4 Tikėjimo prasmės plotmė

Žodį "tikėti" lotynų kalboje atitinka du žodžiai: *putare* ir *credere. Putare* galėtume versti žodžiu "manyti". Filosofija traktuoja nuomonę (PLATONAS ją pavadino *doxa,* plg. 1.8.2) kaip netobulą, nepakankamą žinojimą ir priešina ją tikram žinojimui (kurį PLATONAS pavadino *episteme).* Žodį *credere* galėtume versti kaip "būti įsitikinusiam". Šitaip atskiriame tikėjimą, kaip įprasminimo būdą, nuo "gryno" tikėjimo (nuomonės), kuris, kaip sakėme, nėra žinojimas. Todėl tikėti (įprasminimo požiūriu) reiškia: *būti įsitikinusiam.* Tai susiję su dviem dalykais: su *mokymu,* kaip galimu perduoti tikėjimo turiniu, ir su *išmėginimais* 'gyvenimo praktikoje.

7.4.1 Tikėjimas ir filosofija

Neabejotinai *egzistuoja tvirtas ir gyvas tikėjimas.* Šis faktas filosofijai iškelia alternatyvą:

o *Arba* tikėjimas yra *teisėtas, neišvengiamas* žmogaus būties *įprasminimas.* Tada filosofija turi pateisinti tokio įprasminimo savarankiškumą bei *atriboti* jį nuo kitų įprasminimo būdų.

- o *Arba* filosofija *neigia*- tikėjimo, kaip įprasminimo budo, pagrįstumą bei savarankiškumą ir virsta *religijos kritika* (7.1). Tada jos uždavinys yra *demaskuoti* tikinčią sąmonę kaip klaidingą (susvetimėjusią, neurotinę, vaikišką) ir *redukuoti* tikėjimą į kitus įprasminimo būdus.

Pirmiausia čia susiduriame su *hermeneutine* problema (2.1.3).

P. RICOEURAS šią problemą formuluoja taip: "Vienu atžvilgiu hermeneutika suvokia save kaip manifestaciją ir atstatymą prasmės, kuri žinios skelbimo arba, kaip tai kartais vadinama, *kerigmos* pavidalu nukreipta į mane; kitu atžvilgiu hermeneutika supranta save kaip demistifikaciją, kaip iliuzijos sunaikinimą". (RICOEUR (2), 40)

Pritarimo tikėjimui arba jo *demaskavimo* alternatyvos akivaizdoje paaiškėja, "koks yra žmogus" (FICHTE, 1.6.7). Tačiau žinome, kad mus sąlygoja tam tikras išankstinis žinojimas (2.1.3), tam tikros kalbos duotybės (4.4.4), tam tikri interesai (6.1.1). Ir vis dėlto nesame uždaryti kaip sraigė kiaute arba karvė tvarte. Kaip tik kritinis filosofijos uždavinys yra viską *patikrinti Refleksija* (H. WAGNER), *kuri nukreipta prieš nereflektuotus prietarus ir vadovaujasi proto sprendimais. Jeigu nesame abejingi pritarimo/demaskavimo .alternatyvai, tikėjimo tikrumui arba religijos kritikai, tada kyla uždavinys "intelektualiai sąžiningai"* (K. RAHNER) *išnagrinėti šią problemą.*

Filosofijai svarbu štai kas: įprasminimas tikėjimu pretenduoja būti *žmogišku* įprasminimu. Vadinasi, jis lieka susijęs su tuo, ką filosofiškai nagrinėjome, keldami klausimą "Kas yra žmogus?". Jei *Apreiškimas ir Išganymas* yra vyksmas, *tylantis iš dieviškojo prasmės pagrindo* (1.4.2), tai žmogus yra šio vyksmo adresatas, galimo Apreiškimo adresatas. Drauge žmogus yra *būtina galimo Apreiškimo sąlyga*. Juk Apreiškimas, kaip vyksmas ir prasmės pagrindas, galimas tik tada, jeigu jis pasiekia žmogų, būnantį žmogiškai, pasiekia jo savitą buvimą-pasaulyje, liečia jo prasmės problemas.

Tam pritaria ir senosios formuluotės: *Homo naturaliter christianus* (Žmogus iš prigimties yra krikščionis) ir *Gratia supponit natūrom* (Prigimtis, žmogaus esmė yra malonės prielaida). E. HEINTELIS formuluoja taip:

> Dabar aš kalbu apie ryšį taip Dievo Apreiškimo ir šio Apreiškimo žmogiškojo perėmimo, apie bendrą "prasmės apriori" taip Dievo ir žmogaus. Toks prasmės apriori jokiu būdu nereiškia, kad žmogus, taip sakant, užbėga Apreiškimui už akių, bet reiškia tik tai, kad Apreiškimas ragina žmogaus supratimą įsisąmoninti apreikštą "Žodį", kiek tik žmogus įstengia... Visa tai ypač liečia tradicinį ir laikomą privalomu tikėjimo turinį, kuris turėtų būti susietas su šiuolaikinės žmonijos motyvacijų horizontu, pasisavintas šio horizonto erdvėje ir užimtų deramą vietą. (110)

Tikėjimo plotmėje žmogus pasirodo kaip galimo Apreiškimo adresatas ir tam tikra prasme kaip jo sąlyga. Kartu išryškėja visiškai konkreti *filosofijos vieta* tikėjimo prasmės plotmėje. Juk filosofija (antropologija ir etika) nagrinėja žmogaus būties esmę ir prasmę. *Vadinasi, Apreiškimas susijęs su tuo, ką nagrinėja filosofija.* Apreiškimo prielaida yra egzistencijos nuskai-

drinimas, orientavimas pasaulyje ir žmogaus būties transcendavimas. O tai yra filosofijos temos. Galima ir taip pasakyti: *klausimai, į* kuriuos Apreiškimas turi *atsakyti,* yra klausimai, kurie iškyla filosofijai.

Klasikinė teologija kalba šia prasme apie *tikėjimo preambulę (preambula fidei),* taigi apie galimo Apreiškimo filosofines prielaidas. Jeigu žmogus negalėtų kelti klausimų ir problemų, kurios jam nurodytų į galimą Apreiškimą, tai būtų tiesiog nesuprantama, kaip iš viso galimas įsitikinęs ir gyvas tikėjimas. Tai nereiškia, kad filosofija, kaip žmonių klausimų ir problemų aiškinimas, remiasi Apreiškimu arba pati gali jį konstruoti. Apreiškimas gali žymiai viršyti tai, ko klausiantysis laukia. Bet ir tada jis yra tik atsakymas į klausimą, kuris iš tikrųjų rūpi žmogui.

Čia išryškėja specifinis teologijos uždavinys: sistemingai reflektuoti pozityvų, tvirtą ir gyvą tikėjimą. Viena vertus, ji *\.ur'\perimtiperduodamą tikėjimą* ir, kita vertus, taip susieti šį tikėjimą su šiandieninio žmogaus motyvacijų horizontu, *kad kiekvienas tikėjimo turiny s motyvuoti} atsakymus į klausimus,* kuriuos neišvengiamai kelia žmogaus būtis. Todėl teologijai reikia filosofijos.

7.4.2 Žodžio klausytojas

Pažvelkime į klausimus, kurie neišvengiamai kyla filosofijai, bet vis dėlto lieka be atsakymo. Su kai kuriais iš jų buvome jau susidūrę.

o *Kaip galima apibrėžti galutinę žmogaus būties prasmę?*

Atsidūrus mirties akivaizdoje (5.5.1), iškyla *nemirtingumo* problema (5.8). *Etinis paradoksas* (6.3.5.3) rodo, kad žmogus savo jėgomis negali pasiekti aukščiausio gėrio, kuriam iš prigimties jis skirtas. *Kančia, tragiškumas, aplinkybių raizginys* tampa problema. Nepripažinus Dievo buvimo kaip praktinio postulato, negalima įžvelgti *praktikos prasmės* (7.2.2.3). Atrodo, kad *žlugimas yra* neišvengiama ir paskutinė išvada, jei norime apibrėžti žmogaus būties prasme, nesiremdami ją apreiškiančiu ir įgalinančiu pagrindu (Dievu).

o *Kokia kaltės vieta žmogaus prasmės problematikoje?*

Pirmąja ir tikrąja prasme kaltė yra *moralinis blogis* (6.1.4). Tačiau žmogui, kaip visuomeninei ir istorinei būtybei, blogis yra ne tik trumpalaikis įvykis. *}(patį* blogis daro blogu. Dar daugiau: įvykęs blogis *veikia* visuomenėje ir istorijoje kaip blogas pavyzdys, bloga įtaka ir t.t. Vis iš naujo kylantis blogis sukuria visuomenėje kaltės *atmosferą,* o istorijoje - kaltės *tradicija,* vadinasi, įpainioja į *kaltės ryšius,* su kuriais nusikalsiantis žmogus save tapatina. Visa tai stipriai veikia *moralę* (6.3.5.2). *Galėjimas-būti-ne-geru* patiriamas egzistenciškai. Todėl prasmės pagrindas kartu turėtų būti žmogaus *išganymas* (galutinis išgelbėjimas). (Susvetimėjimas ir revoliucija pagal MARXĄ, neurozė ir psichoanalizė pagal FREUDĄ yra bandymo pasiekti išganymą savomis jėgomis sekuliarizuotos formos. Bet ar nėra tokia idėja iš esmės Miunhauzeno gudrybė? Ištraukti save patį už plaukų iš pelkės?)

Tokios rūšies klausimai kyla filosofijai tam tikra prasme anksčiau už tikėjimą. Pagaliau tokios rūšies klausimai konfrontuoja su religijos kritikos

(7.1) intencija atsakyti į juos visapusiškai ir "netikint".

Kai religinis-kritinis Švietimas nepatenkina klausiančiojo, šis patenka (jeigu į savo klausimus žvelgia rimtai) į *Žodžio klausytojo* (K. RAHNER) situaciją. Jis klausia, ar prasmės pagrindas pats atsakys į jo klausimą. Be to, jis žino ir tai: jeigu toks prasmės pagrindo atsakas yra duodamas žmogui, kaip visuomeninei ir istoriškai būtybei, tai šis atsakas taip pat turi būti aptinkamas *žmonių visuomenėje ir istorijoje.* Taigi jis klausia apie Apreiškimą ir Išganymą žmonių visuomenėje ir istorijoje, apie *išganytą visuomenę* ir *išganymo istoriją,* kuriose *Žodis* (prasmės pagrindo atsakas) yra gyvas.

7.43 **Totalinis eksperimentas**

Pirmiausia atsiribokime nuo eksperimento gamtamokslinės-techninės sampratos. Remdamiesi E. HEINTELIU, kalbame apie *eksperimentą žmogaus prasmės problematikos kontekste.* Taigi eksperimentas yra ryžtingas bandymas įprasminti praktiką (6.3.5.1-3). Taip pat skiriame *dalinį* ir *totalinį eksperimentą.*

- *Dalinio eksperimento* atveju kalbama apie praktiką, kuria siekiama įprasminti tai, *kas yra mūsų dispozicijoje.* Dalinio eksperimento pavyzdžiai: ruošimasis abitūros egzaminams, užduoties atlikimas, politinių tikslų realizavimas.

  Dalinis eksperimentas, "susijęs su būties prasme ir šios įgyvendinimu, apibrėžiamas tuo, kad visa jo pavidalų, pagal aplinkybes įgaunančių skirtingą reikšme, įvairovė, skleidžiasi kaip tai, kas tikrąja to žodžio prasme priklauso nuo mūsų, t.y. kaip atskiras veiksmas tam tikrame konkrečiame motyvacijų horizonte" (HEInTEL (3) 111).

- Totalinio eksperimento atveju kalbama *apie praktiką, susijusią su tuo, kas nuo mūsų nepriklauso,* vadinasi, apie veiksmą, kuris yra rizikingas, kurio negali apibrėžti ir numatyti joks patyrimas, veiksmą, susijusį su *žmogaus būties kaip visumos prasme,*

  ARISTOTELIS parodė, kad jau moralė gali tapti totaliniu eksperimentu, ypač tada, kai kalbama apie pareigą išvengti gėdingų veiksmų net gyvybės aukos kaina.

  Visur, kur veiksmai susiję su tuo, kas nuo mūsų nepriklauso, kur jie peržengia apibrėžtą horizontą ir įrodomi tik rizikuojant, žmogus atlieka totalinį eksperimentą. Tik jo rėmuose visos refleksijos apie mirtį įgauna bent kiek aiškesne prasme. (HEINTEL (3) 112)

HEIDEGGERIS (5.4,2) nurodo, *kad sąžinė* kviečia žmogų pakilti *iš beasmeniškumo nuopuolio į autentišką buvimą.* Tai galima taip interpretuoti: atsidūręs mirties (5.5.1) akivaizdoje, žmogus *įpareigotas* ne apsiriboti dalinių eksperimentų gausybe ir juose išnykti, *bet prisiimti totalinio eksperimen-*

to riziką ir patikrinti jį praktika. Tik tada, kai žmogus pasiryžta totaliniam eksperimentui, jis turi galimybę atrasti dalinių eksperimentų tvarką ir prasminį ryšį. Tik *totalinis eksperimentas* gali *suteikti visam gyvenimui ir visoms praktikos plotmėms prasmę.* Autentiška, ryžtinga žmogaus būtis neišvengiamai yra totalinis eksperimentas.

Totalinis eksperimentas yra glaudžiai susijęs su *įprasminimo tikėjimu* ir jo *destrukcijos (religijos kritika)* alternatyva. Tikėjimas ir religijos kritika galiausiai sutaria, kad žmogaus verta būtis galima tik kaip totalinis eksperimentas. *Tikėjimas*, kaip savarankiška įprasminimo intencija, *yra. realus tik totalinio eksperimento pavidalu.* Religijos kritika, atlikdama religijos destrukciją, siekia apriboti totalinį eksperimentą tekiais tikslais (įprasminimo būdais), kurie tikėjimo požiūriu tėra tik daliniai eksperimentai, negalintys apimti žmogaus prasmės problematikos.

Turima omenyje žmonių brolybė (FEUERBACH, SCILE), beklasė visuomenė (.MARX), valios galiai realizacija antžmogyje (NIETZSCHE), empiristinis mokslo idealas (CARNAP), neurozės įveikimas (FREUD) ir t.t., dar - individo sveikata, mokslinė-techninė pažanga ir t.t.

Tikėjimo požiūriu, totalinis eksperimentas iš esmės ir būtinai remiasi *Dievu* bei yra susijęs su *eschatonu* (= paskutiniuoju), kuris negali būti apribotas mūsų pasaulio vidinės struktūros laiku ir erdve. Ir priešingai - religijos *kritika redukuoja* eschatoną [tokį laiką ir erdvę.

Totalinis eksperimentas yra galimas tik kaip *rizika.* Apsisprendimas dėl alternatyvos galiausiai yra ne teorinė išvada, bet totalinio eksperimento pradžia.

Tai nereiškia, kad teorinės refleksijos šiam apsisprendimui yra nesvarbios. Neveltui klasikinė teologija ryžtingai pabrėžė įrodomumo vertę tikėjimui. Tikėjimo tikrumo ir religijos kritikos dialogas tebelieka uždaviniu, kurį sprendžiant filosofijai tenka svarbus vaidmuo. Tačiau pats apsisprendimas įvyksta savame istoriniame motyvacijų horizonte. Ir jis turi įvykti. Juk "žmogus be savybių" (R. MUSIL) praranda dalinių eksperimentų gausoje visumos prasmę.

SVARBIAUSIEJI VAKARŲ FILOSOFIJOS VEIKALAI

Šie veikalai - tai Vakarų filosofinės tradicijos (nuo Platono iki XIX a. pabaigos) klasika. Šalia pateikiamos knygoje vartojamos santrumpos.

Platonas (427-347)
Valstybė (10 knygų) — V
Įstatymai (12 knygų)
Dialogai: Puota, Fedonas, Teaitetas, Parmenidas, Sofistas, Politikas, Filebas, Timaijas — D

Aristotelis (383-322)
Organonas (= veikalai logikos klausimais)
Fizika (8 knygos) — Fiz.
Apie sielą (3 knygos) — Apie sielą
Metafizika (14 knygų) — Met.
Nikomacho etika (10 knygų) — NE
Politika (8 knygos) — Pol.

Augustinas (354-430)
Apie tikrąją religiją — TR
Apie laisvą valią (3 knygos) — LV
Apie Trejybę (15 knygų) — Tr.
Išpažinimai (13 knygų) — Išp.
Dievo valstybė (22 knygos) — DV

Tomas Akvinietis (1225-1274)
Teologijos visetas — TV
Prieš pagonis — Pag.
Apie tiesą — Ts.
Apie sielą — Apie sielą

Thomas Hobbes (158&-1679)
Filosofijos pradai: Apie kūną (1655), Apie žmogų (1658), Apie pilietį (1642), Leviatanas (1651)

Rene Descartes (1596-1650)
Proto vadovavimo taisyklės (apie 1628)
Metafiziniai apmąstymai (1641) — MA
Filosofijos pradai (1644) — Prad.

Benedict (Baruch) de Spinoza (1532-1677)
Etika, išdėstyta geometrijos būdu (1677)

John Locke (1632-1704)
Apie žmogiškąjį supratimą (1690)
Dvi studijos apie valdymą (1690)

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Teodicėja (1710)	
Monadologija (1720)	Mon.

David Hume (1711-1776)

Žmogiškojo supratimo tyrinėjimas (1748)	ŽST
Moralės principų tyrinėjimas (1751)	

Adam Smith (1723-1790)
Moralės jausmų teorija (1759)
Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas (1776)

Immanuel Kant (1724-1804)

Grynojo proto kritika (1781)	GPK A
Grynojo proto kritika (antrasis leidimas, 1787)	GPK B
Dorovės metafizikos pagrindai (1785)	DMP
Praktinio proto kritika (1788)	PPK
Sprendimo galios kritika (1790)	SGK
Religija vien proto ribose (1793)	Rel.
Dorovės metafizika (1797): Teisės teorija	DMT
Dorybių teorija	DMD

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)
Bendrosios mokslo teorijos pagrindai (1794)
Prigimtinės teisės, atitinkančios mokslo teorijos principus, pagrindai (1796)
Dorovės teorijos, atitinkančios mokslo teorijos principus, sistema (1798)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)
Apie Aš kaip filosofijos principą (1795)
Gamtos filosofijos idėjos (1797)
Transcendentalinio idealizmo sistema (1800)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Dvasios fenomenologija (1806)	DF
Logikos mokslas (1812/16)	
Filosofijos mokslų enciklopedija (1817)	Encikl,
Teisės filosofijos apmatai (1821)	TF
Religijos filosofijos paskaitos	RF
Istorijos filosofijos paskaitos	IF
Estetikos paskaitos	Ėst.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)
Pasaulis kaip valia ir vaizdinys (1819)

Soren Kiekegaard (1813–1855)
Arba - arba (1843)
Filosofijos trupiniai (1846)
Krikščionybės pratybos (1850)

Kari Man (1818–1883)
Politinė ekonomija ir filosofija (1844)
Vokiečių ideologija (1845/46)
Kapitalas (3t., 1867-1894)

Friedrich Nietzsche (1844–1900)
Šitaip kalbėjo Zaratustra (1883)
Anapus gėrio ir blogio (1886)
Apie moralės genealogiją (1887)

Kitos knygoje vartojamos santrumpos

Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V., 1977	FlChr A
Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V., 1980	FIChr V
Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. V., 1986	FlChr R
Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V., 1974	FIChr XIX-XX
Grožio kontūrai: Iš XX a.užsienio estetikos. V., 1980	GrK
Gėrio kontūrai: Iš XX a. užsienio etikos. V., 1989	GK
Poetika ir literatūros estetika. V., 1978	PLE I
Poetika ir literatūros estetika. V., 1989	PLE II

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Adomo, Th. W. Gesammelte Schriften (Suhrkamp), ab 1970
Albert H. Traktat uber kritische Vernunft, (3)1975
S. Anselmi Opera omnia, PL 1.158 (liet. Anzelmas Kenterberietis, Proslogijonas/FIChr V 355-365)
Anzenbacher A. Menschenwiirde zwischen Freiheit und Gleichheit, (2)1978
tas pats, Analogie und Systemgeschichte, 1978
Apel K. O. Transformation der Philosophie, 2 Bd., 1976
Aristoteles, Gesamtausgabe... der Berliner Akademie, 1831 (liet. Apie sielą, 1954; Poetika/PLR 136-81; Nikomacho etika, Politika (ištraukos)/FIChr A 240-286)
S.Augustinus Opera omnia, PL t. 32-47/(liet. Š. Aurelijaus Augustino Išpažinimai, 1933; tas pat (ištraukos)/FIChr V 103-120; tas pat (ištraukos)/Sietynas VI, 1989,38-54; Apie Dievo valstybę/FIChr V120-129)
Ayer A. J. Sprache, Wahrheit und Logik, 1970
Berklis Dž. Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus, V., 1988
Bertalanffy L. v. Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, in: Studium Generale 5 (1965) 290 ff
Bloch E. Gesamtausgabe (Suhrkamp), 16 Bd., ab 1968
Bochenski I. M. (Bochenski (1)). Formale Logik, (4)1978
tas pats, (Bochenski (2)). Die zeitgenossischen Denkmethoden, (7)1975
Bochenski I. M./Menne A. Grundri/3 der Logistik, (4) 1973
Brentano F. Wahrheit und Evidenz. Nachdr. 1964
Brekle H. E. Semantik, (2)1972
Buber M. Werke, 3 Bd., Bd. 1: Schriften zur Philosophie, 1962
Burks R. V. A Conception of Ideology for Historians, J. Hist. Ideas 10 (1949) 183-198
Carnap R. (Carnap (1)). Der logische Aufbau der Welt, Nachdr. 1974
tas pats (Carnap (2)). Scheinprobleme in der Philosophie, 1976
Chomsky N. Reflexionen uber die Sprache, 1977
Coreth E. (Coreth (1)). Metaphysik, (2) 1964
tas pats (Coreth (2)). Was ist der Mensch? Grundzuge einer philosophischen Anthropologie, (2) 1976
tas pats, Grundfragen der Hermeneutik, 1969
Descartes R., Oeuvres (Ch. Adam u. P. Tannery), 1897-1913 (liet. Dekartas R. Rinktiniai raštai, V., 1978 [RR])
Diels H. Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bd., I. (17)1974, II. (16)1972, III. (15)1975
EbnerF. Schriften (F. Seyer), 3Bd., 1963-65
Einstein A. (Einstein (1)). Relativitatstheorie nach dem heutigen Stande gemeinverstandlich dargestellt, (16)1954
tas pats (Einstein (2)). Bemerkungen zu B. Russels Erkenntinstheorie, in: Schlipp P. A. (Hrsg.). The Philosophy of Bertrand Russell, (4)1971, 278-290

Epiktetas. Rinktinė, V., 1986
Ermacora F. Die Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. 11974
Feyerabend P. (Feyerabend (1)). Wider den Methodenzwang, 1976
tas pats (Feyerabend (2)). Erkenntnis fur freie Menschen, 1979
tas pats (liet.) Fejerabendas P. Tyrimo "racionalumas"/ Problemos-32, 107-117
Fojerbachas L. (Feuerbach) Krikščionybės esmė, V., 1985
Fichte J. G. Gesamtausgabe (Bayer Akad.) ab 1964; Werke [WW] (I.H. Fichte), 8 Bd. 1845/46, u. Nachgelassene Werke (I. H. Fichte), 3 Bd. 1834/35, Nachdruck (liet.: Fichtė J. G. Žmogaus paskirtis, V., 1982)
Figl 3. Atheismus als theologisches Problem, (2)1979
Frankl V.E. Der Wille zum Sinn, (2) 1978
Freud S. Gesammelte Werk (A. Freud), 1952-1968; (liet. Froidas Z. Ego ir Id/ Problemos-17, 88-101; Rašytojas ir fantazavimas; Dostojevskis ir tėvažudystė/ Gr.K 74-96)
Frey G. Determinismus/ Indeterminismus II, in: Hist. W6rterb. d. Philos. (J. Ritter) Bd. 2 (1972) 155-157
Fromas E. Psichoanalizė ir religija, V., 1981
tas pats, Turėti ar būti? V., 1990
Furger"F. Begrundung des Sittlichen. Ethische Stromungen der Gegehwart, 1975
Gabriel L. Existenzphilosophie, 1968
Gadamer H. G. (Gadamer (1)). Wahrheit und Methode, (4)1975
tas pats (Gadamer (2)). Hermeneutik: in: Hist. Worterb. d. Philos. (J.Ritter) Bd. 3 (1974) 1061-1073
tas pats (liet. Gadameris H.G.Estetika ir hermeneutika/ Meno kritika, V., 1986,207-218)
Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, (12)1978
Geiger Th. Ideologie, in: Handworterb. d. Sozialwiss. Bd. 5 (1956) 179-184 •
Grillparzer F. Samtliche Werke (Sauer/Backmann), 1909-1948
Guardini R. Religion und Offenbarung, 1958
Habermas J. Legitimations probleme im Spatkapitalismus, 1975
Habermas J./Henrich D. Zwei Reden, 1974
Habermas J./ *Luhmann* N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? 1974
Handbuch philosophischer Grundbegriffe (H. Krings u. a.), 3 Bd., 1973/74
Hartmann N. Ethik, (4) 1962 (liet. ištraukos/ GK 182-200)
tas pats liet. Estetika (ištraukos)/ GrK 335-352
Hegel G. W. F. Werke [WW] (H. Glockner), 1927/39, Neudr. 1959; (liet. Hėgelis G. Istorijos filosofija (Ištraukos)/ FlChr XIX-XX 41-62; Estetika (ištraukos)/ PLE1320-411)
HeideggerM. (Heidegger (1)). Gesamtausgabe, ab 1975 (1/2: Sein und Zeit)
tas pats (Heidegger (2)). Was ist Metaphysik? (11)1975
tas pats (Heidegger (3)). Unterwegs zur Sprache, (5)1975
tas pats (liet. Heidegeris M. Meno kūrimo prigimtis/ GrK 208-255; Apie humanizmą/ GK 224-260; Helderlinas ir poezijos esmė/ Veidai-88, V., 1989, 252-266)

Heintel E, (Heintel (1)). Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Bd. 1,1968
tas pats (Heintel (2)). Einfuhrung in die Sprachphiosophie, (2)1972
tas pats (Heintel (3)). Vom Sinnanspruch dės Glaubens, in: J. Reikerstorfer (Hrsg.), Befreiter Mensch, 1976,109-124
tas pats (Heintel (4)). "Wie es eigentlich gewesen ist", in: Erkenntnis u. Verantwortung. Festschr. f. Th. Litt., 1960, 207-230
Hengstenberg H. E. (Hengstenberg (1)). Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwartigen philos. Anthropologie, in: Philos. Anthropologie heute (R. Rocek/ O.Schatz) (2)1974,65-83
tas pats (Hengstenberg (2)).Die gesellschaftliche Verantwortung der philos. Anthropologie, in: Rocek/ Schatz (žr. Hengstenberg (1)), 183-200
tas pats (Hengstenberg (1)). Philosophische Anthropologie. (3)1966
Herder J. G. Sprachphilosophische Schriften (E.Heintel), (2)1964 (Philos. Bibl.248)
Historisches W6rterbuch der Philosophie (J, Ritter u. K. Grunder) ab 1971
Hobbes Th. De corpore, 1655; De homine, 1658; De cive, 1642; Leviathan, 1651 (liet. Hobsas T. Apie kūną (ištraukos); Leviatanas (ištraukos)/ FlChr RII234-268)
Hoffe O. (Hrsg.) Lexikon der Ethik, 1977
Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1974
Hubner K., in: Philosophia naturalis 9 (1965)
Humboldt W. v. Werke in 5 Bd. (A. Flitner/ K. Giel), Bd. III: Sprachphilosophische Schriften, 1963
Hume D. An Enquire concerning Human Understanding, 1748
tas pats, An Enquire concerning the Principles of Morais, 1751
Husserl E. Husserliana, ab 1950 (liet. Huserlis E. Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos/ FlChr XIX-XX 189-199; Meditacija apie absoliučiai atsakingo individualaus ir visuomeninio gyvenimo idėja/ GK174-181)
Huxty A. Science, Liberty and Peace, 1947
Ingarden R. Der Streit um die Existenz der Welt, *3* Bd., 1964/65
tas pats, Das literarische Kunstwerk, (4)1972
Jaspers K. (Jaspers (1)). Philosophie, 3 Bd. (4)1973
tas pats (Jaspers *(2\)*. Jaspersas K. Filosofijos įvadas, V., 1989
tas pats (Jaspers (3)). Der philosophische Glaube, Neuausg. (6)1977
tas pats (Jaspers (4)). Von Wahrheit, (2) 1958
tas pats / Jaspersas K. Kaltės klausimas (ištraukos)/ GK 261-280
Kainz F. Die "Sprache" der Tiere, 1961
Kamlah W./Lorenzen P. Logische Propedeutik, (2) 1973
Kant I. Gesammelte Schriften, ab 1910 (liet. Kantas I. Prolegomenai, V., 1972; Dorovės metafizikos pagrindai, V., 1980; Grynojo proto kritika, V., 1982; Praktinio proto kritika, V., 1987; Į amžinąją taiką/ Europa-1, V., 1989)
Kelsen H. Reine Rechtslehre. Nachdr. V., (2)1960,1970
Kierkegaard S. Philos.-theol. Schriften (Hegner), 3 Bd. 1951-59
tas pats (liet.) Kjirkegoras S. Arba-arba (Ištraukos)/ FlChr XIX-XX 107-124

Klein H. D. Vernunft und Wirklichkeit, 2 Bd. 1973/75
Konig R. (Hrsg.) Soziologie (Fischer-Lexikon). Neuausg. 1967
Kutschera F. v. (Kutschera (1)). Wissenschaftstheorie, 2 Bd., 1972 (UTB 100,198)
tas pats (Kutschera (2)). Sprachphilosophie, 1975 (UTB 80)
Lametri Z. O. Du traktatai, V., 1981
Leibniz G, W. Die philosophischen Schriften (C. J. Gerhardt), 1875-1890, Neudr. 1960 (liet. Leibnicas G. V. Apmąstymai apie pažinimą, tiesas ir idėjas; Naujoji substancijų prigimties ir bendravimo, taip pat ryšio, esančio tarp sielos ir kūno, sistema; Monadologija/ FlChr RII426-453)
Liebrucks B. Sprache und Bewu/3tsein, bisher 7 Bd., ab 1964
Litt Th. Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie dės Geistes, (2)1961
Locke J. An Essay Conserning Human Understanding, 1961
tas pats, Two Treatises of Government, 1967
Lowith K. (Lowith (1)). Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in: Neue Anthropologie (H. G. Gadamer/ P. Vogler) Bd. 7,1975, 330-342
tas pats, Von Hegel bis Nietzsche, (7)1977
Lorenzen P./SchwemmerO. Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, (2)1975
Luhmann N. \Vahrheit und Ideologie, in: Der Staat I (1962) 431-448
Maceina A. Filosofijos kilmė ir prasmė, Roma, 1978
Marcei G. Journal metaphysiques, 1927
tas pats, Etre et avoir, 1935
Marcic R. Recht, in: Kath. Soziallexikon, 1964.905-919
Marcuse H. Der eindimensionale Mensch, (9)1977
Markas Aurelijus. Sau pačiam, V., 1984
Marksas K. (Marx (1)). Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas/ Marksas K., Engelsas F. Apie religiją. V., 1958
Marksas K., Engelsas F. (Marx (2)j. Vokiečių ideologija, V., 1974
Marksas K. (Mane (3)). Ankstyvieji filosofijos raštai, V., 1986
Marksas K. Kapitalas, I-IV t., V., 1957-59
Menne A. Einfuhrung in die Logik, (2) 1973 (UTB 34)
Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception, 1945 (liet. Merlo-Ponti M. Suvokimo fenomenologija (Ištrauka)/ Problemos-25 94-106
MM J. St. Utilitarianism, 1863
Mitscherlich A. Die Unwirtlichkeit unserer Stande, 1976
Mittelstaedt P. Philosophische Probleme der Physik, (2) 1966
Montenis M. Esė, V., 1983
MullerA. u. a. Kunst, in: Hist. W6rterb. d. Philos. (J. Ritter u. K. Grunder), Bd. IV, 1976,1357-1434
Newman J. H, Works, 1947
Nietzsche F. Werke, 1976 (liet. Šitaip kalbėjo Zaratustra, K., 1938; Nyčė F. V. Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios/ PLEII169-180; Valia valdžiai (Ištraukos), Dievaičių saulėlydis (Ištraukos)/ Pergalė 1990, Nr.4, 124-140)

Otto R. Das Heilige, 1917, letzte Aufl. 1971
PfanderA. Phanomenologie des Wollens-Motive und Motivation, (3)1963
Pieper J. Uber die Liebe, (3)1972
Pietschmann H. Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters, 1980
Plotos Werke. Studienausgabe, Bd. 1-8,1970-183 (liet. Platonas. Sokrato apologija, Puota, Kritonas, Fedonas/ Dialogai. V.. 1968; Valstybė, V., 1981) '
Plessner H. (Plessner (1)). Die Stufen dės Organischen und der Mensch, (3) 1975
tas pats (Plessner (2)). Der Mensch als Lebewesen, in: Rocek/Schatz, žr. Hengstenberg (1) 51-64
tas pats (Plessner (3)). Anthropologie der Sinne, in: Gadamer/ Vogler, žr. L6with (1) 3-63
Popper K.Logik der Forschung, (6) 1976
tas pats (liet. Poperis K. R. Kaip aš įsivaizduoju filosofiją/ Problemos-24 97-108
Porphyrii in Kategoriae Aristotelis Introductio/ Berliner Aristoteles Ausgabe, Bd. 4,1836
Portmann A. Entlaßt die Natur den Menschen? 1970
Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich, 1974
Puntel L. B. (Puntel (1)). Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, 1978
tas pats (Puntel (2)). Wahrheit, in: Hand. philos. Grundbegriffe (s.d.), Bd. III, 1649-1668
Rahner K. Horer des Wortes, 1971
Raselas B. Religija ir mokslas, V., 1982
Reininger R. Metaphysik der Wirklichkeit, (2) 1947, Neudr. 1970
Rensch B. Evolutionstheorie, in: Hist. Worterb. D. Philos. (J. Ritter), Bd. II, 1972,836-38
Revers W. J. Das Leibproblem in der Psychologie, in: Rocek/ Schatz, žr. Hengstenberg (1) 130-141
Ricoeur P. (Ricoeur (1)). Sexualitat, 1967
tas pats (Ricoeur (2)). Die Interpretationen, 1974
tas pats (liet.) Rikioras P. Egzistencija ir hermeneutika/ Problemos-28, 100-115
Ruso Ž. Ž. Rinktiniai raštai, V., 1979
Sartre J. P. L'Etre et te Neant. 1943
tas pats (liet.) Sartras Ž, P. Egzistencializmas ir humanizmas/ FJChr XIX—XX, 439-450
Schaeffler R. Einfuhrung in die Geschichtsphilosophie, (2)1980
Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, (5)1966
tas pats, Die Stellung des Menschen im Kosmos, (8) 1975
tas pats (liet.) Šėleris M. Dorovingo asmens esmė/ Problemos-13,117-127; Ordo amoris forma/ GK 201-223
Schiller F. Samtliche Werke (Fricke/Gopfert-Hanser), Bd. 5, 1959 (liet. Šileris F. W. Apie naiviąją ir sentimentaliąją poeziją (Ištrauka)/ PLE I

240-255; Laiškai apie estetinį žmogaus auklėjimą/ Menas ir laisvalaikio kultūra, V., 1981,239-268
Schlette H. R. Religio, in: Lexik. f. Theol. und Kirche, Bd. 8,1963,1164-68
Shwan G. Raum und Zeit, 1972
Schwemmer O. Philosophie der Praxis, 1971
Seiffert H. Einfuhrung in die Wissenschaftstheorie, 2 Bd., I (6)1973, II (4)1972
Seneka. Laiškai Lucilijui, V., 1986
Smith A. The Theory of Moral Sentiments, 1759
tas pats, An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. 2Vol.,1776
Sotie D. Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", 1965
Spann O. Gesamtausgabe, 22 Bd., ab 1963 (Bd. 16: Religionsphilosophie)
Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Nachdr. 1973
Stammer O. Die Entstehung und die Dynamik der Ideologien, in: Kolner Zeitschr. f. Soziologie 3 (1950/51), 281-297
Stegmuller W. Hauptstromungen der Gegenwartsphilosophie, 2 Bd., I (6)1978, II (6)1979
Šveiceris A. Kultūra ir etika, V., 1989
Tarški A. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: Studia philosophica1(1935/36),261-405
Teste zur katholischen Soziallehre Bd. I (Einf. v. O. v. Nell-Breuning) (4)1977
Thomas Aquinas, Editio Marietti, Questiones disputatae I (R. Spiazzi), 1964, II (P. Bazzi) 1965, Summa contra gentiles (P. Mare, C.Pera) 21., 1961-1967, Summa theologiae (P. Carmello) 31., 1962-63 (liet. Tomas Akvinietis. Teologijos sąvadas (Ištraukos)/ FlChr V 408-441)
Uexkūtt J. v. Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewahlte Schriften, 1980
Uslar D. v. Die Welt als Ort des Menschen, in: Gadamer/ Vogler, žr. Lowith (1) 305-329
Utz A. F. (Utz (1)). Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, (2)1964
tas pats (Utz (2)). Rechtsphilosophie, 1963
Wagner H. Philosophie und Reflexion, (2)1967
Weisgerber J. L. Muttersprache und Geistesbildung, 1929
Weizsacker C. F. v. (Weizsacker (1)). Die Tragweite der Wissenschaft, (5) 1976
tas pats (Weizsacker (2)). Deutlichkeit, 1978
Whitehead A. *N./Russel* B. Principia Mathematica, (3) 1950
Wittgenstein L. Schriften (Suhrkamp), 1960 liet. Vitgenšteinas L. Filosofiniai tyrinėjimai (Ištraukos)/ FlChr XIX-XX 281-293

VARDŲ RODYKLĖ